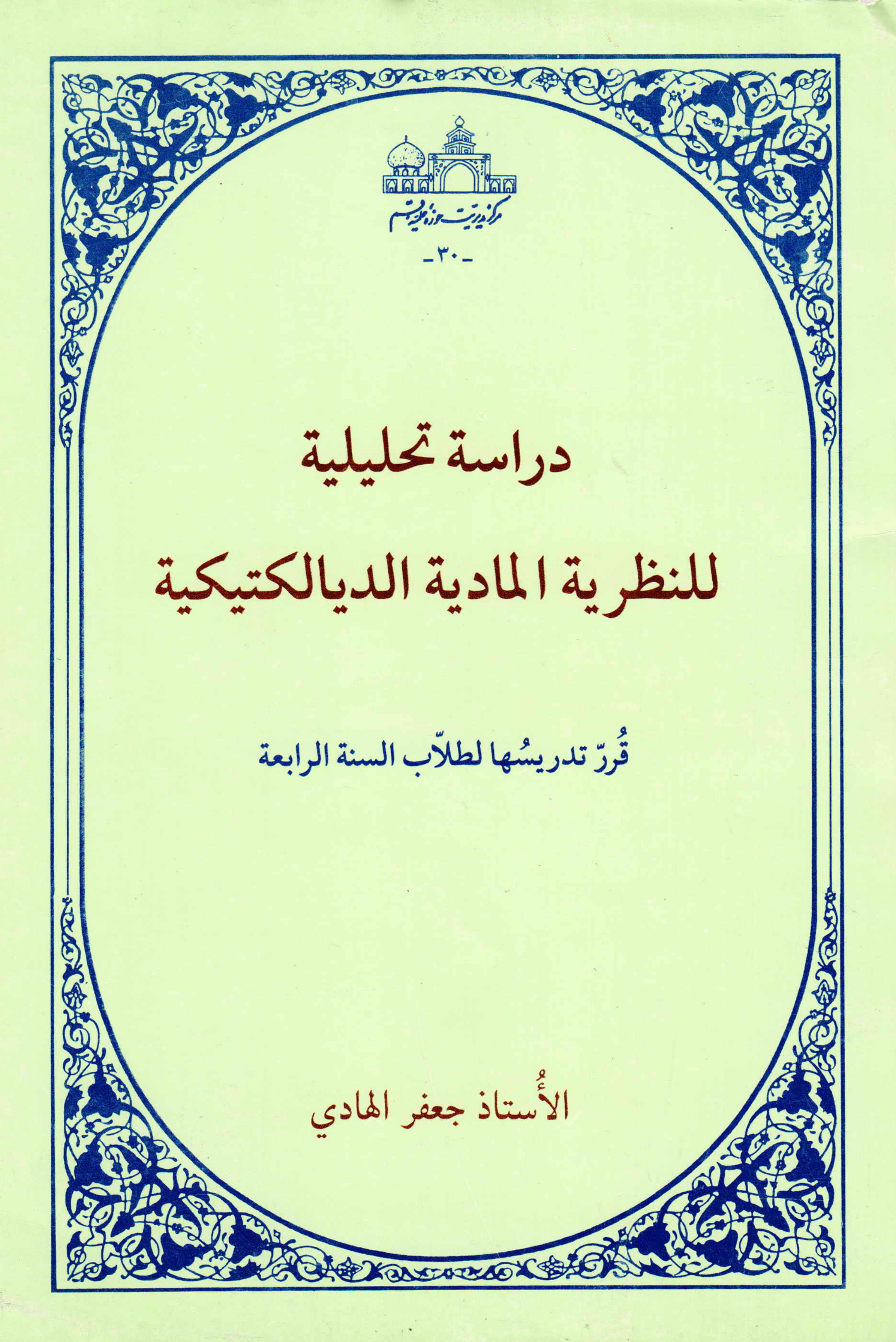


دراسة تحليلية للنظرية المادية الديالكتيكية

قُرِّرَ تدريسُها لطلاّب السنة الرابعة

الأُستاذ جعفر الهادي

تحت إشراف العلاّمة المحقق

الشيخ جعفر السبحاني



دراسة تحليلية

للنظرية المادية الديالكتيكية

قُررّ تدريسُها لطلاّب السنة الرابعة

بقلم

الأُستاذ جعفر الهادي



بسم الله الرحمن الرحيم

إنّ النظريـة الماركسيّة التي بَنَت آراءها الاجتماعيـة والاقتصادية والسيـاسية على الفلسفة الديالكتيكيّة، و إن تهاوت وانهارت في المجالات المذكورة، ولم يعد لها دورٌ يُذكر في الحياة المعاصرة، إلاّ أنّها لم تَتَهاوَ كلّياً في المجال الفلسفي المادي، فانّ الفلسفة الـديالكتيكيّة لا تـزال تسيطر على بعض الأذهان والعقـول، ولا يبعد أن يبقى لها بعض الأنصار والمؤيدين إلى مدة من الزمان!!

من هنا، وانطـلاقاً من أنّ الدراسـات الكلامية والفلسفيـة ينبغي أن تكون محيطة بكل النظريات والآراء القديمة والمستحدثة قررت اللجنة العلمية في «معهد الإمام الصادق ـ عليه السلام ـ للدراسات الكلاميـة والفلسفية» في جلستها بتاريخ ٢٦ شهر رمضـان المبارك عام ١٤١٥هـ تـدريس النظريـة الديالكتيكية بصـورة مادةٍ مستقلةٍ لطلاب السنة الرابعة.

ونظراً لما يتمتع به الفصل الأخير من كتاب «**الله خالق الكون**» للأُستاذ الفذّ الشيخ جعفـر الهادي، بحسن العـرض، والـدقـة في التحليل لهذه النظـرية آثـرت

اللجنة اقتباس هذا الفصل من الكتاب المذكور وطبعه بصورة مستقلة ليكون النص المعتمد في تدريس هذه النظرية.

على أنّ الكتاب الآنف الذكر يتطرّق إلى عرض أربع نظريات أُخرى في مبدأ الكون ومنشأ نظامه البديع وهي (نظرية السوفسطائيين، ونظرية الصدفة، ونظرية خاصية المادة، ونظرية الإلهيين» وهي قضايا تُدَرَّس ضمن الدروس الفلسفية في هذا المعهد.

اللجنة العلمية

في معهد الإمام الصادق ـ عليه السلام ـ

للدراسات الكلامية والفلسفية

التابعة للحوزة العلمية ـ بقم المقدسة

بسم الله الرحمن الرحيم

النظرية المادية الديالكتيكية

الإنسان المفكّر منذ أطلّ بنظره على الكون حاول تفسيره على وجه يقنع عقله ووعيه وفكرته، وقد قام المفكرون بتبيين الظاهرة الكونية على مناهج مختلفة:

١ـ منهج التدبير والتقـدير والخلق وأنّ عقلاً كلّياً واسعـاً خلق العالم ودبّره، خلقه على نظام بـديع وسنن خالدة وهذه هي النظـرية السائدة على أغلب البشر، وتحدّثنا عمليات الفحص في الحضارات بسيطها إلى أرقاها بأنّ العبادة والتوجّه إلى عالم الغيب الصانع للعـالم لم يزل حليفاً للحياة الإنسانية، ومـن المفكرين من شذّ عن هذا المنهج العام إلى مناهج مختلفة.

٢ـ المنهج القائل بأنّ العالم خيال في خيال (السوفسطائية) .

٣ـ المنهـج القائل بأنّ النظـام السائـد نتيجـة الصدفـة غير العاملـة التي خرجت بهذا النظام البديع المحيّـر للعقول.

٤ـ المنهج القائل بأنّ النظام هو خاصية المادة وأثرها الطبيعي.

هذه هي المناهج الأربعة لتفسير العالم منذ أقدم العصور.

غير أنّـه طلعت في القـرن الأخير نظـرية خـامسـة باسـم النظـرية المادية الديـالكتيكية التـي ورثها «مـاركس» من «هيجل» وعليهـا بنى أيـديولـوجيته في مجالات السياسة والاجتماع والاقتصاد.

وبما أنّ النظـريـات الأربع، المتقـدمـة يُبحـث عنهـا في الكـلام والفلسفـة فلنقتصر في هذه الرسالة على تبيين المنهج الخامس الذي خدع عقول البسطاء من الشبّان طيلـة سنين، وسيتّضح في هذه الدراسـة أنّـها نظرية منهـارة غير معتمدة على أُصول رصينة في جميع المجالات.

وإليك بيان الأُصول التي تعتمد عليها تلك النظرية على وجه الإجمال:

إنّ هـذه النظريـة تقـوم ـ في حقيقتهـا ـ على أُصـول مـوروثة مـن الأغارقـة اليـونانيين، غير أنّ «هيجـل» الفيلسـوف الألماني أشاد مـن هذه الأُصـول منطقـاً خاصـاً، وأعطاهـا نظاماً جـديداً، ثم أخـذها عنه مـاركس وأجرى عليهـا بعض التغييرات.

وهذه الأُصول هي:

١ـ تناقض التطور، أو «صراع المتناقضات».

٢ـ حركة التطور أو «حركة المادة».

٣ـ التبدّلات الكمّية إلى النوعية، أو «قفزات التطور».

٤ـ الارتباط العام أو «العلاقات المتبادلة بين الظواهر».

هـذه هي الأُصـول التي يبني عليهـا الماركسيون مـذهبهم الإلحادي الـذي ينطوي على إنكـار العوالم الغيبية ونفي احتياج الكـون إلى خالق مدبّـر وادّعاء أنّ المادة تتكامل هي بنفسها ـ في ضوء هذه الأُصول ـ وتأتي بالتنوعات المختلفة وبهذه الطريقة يفسّـرون الظاهرة الكونية.

وإليك في ما يأتي توضيح هـذه الأُصول ومـا يرد عليهـا على نحو الإجمال، مستندين ـ في ذلك ـ إلى النصوص المنقولة عن أصحاب هذه النظرية، ولأجل أن يقف القارئ الكـريم على كيفية تفسير الماركسية للظـواهر الكونيـة وتحليلها بهذه الأُصول نأتي بالمثال التالي.

يقول الماركسيون: قد يصاب الإنسان في أثناء حياته بجراثيم مرضية فتسارع بعض الكريات الموجودة في الدم إلى مواجهة الجراثيم فينشأ من هذا الصراع مناعة في جسم الإنسان ضد المرض. وما دام هذا الصراع قائماً ومستمراً يواصل الإنسان حياته فـإذا غلبت الجراثيم على الإنسان حان آنئذ وقـت حصول التغيرات الكمّية إلى كيفيّة جديدة ويتحقّق الموت.

وستظهر كيفيّة تحليلهم وتفسيرهم للظواهر الكونية بصورة أفضل من خلال الأبحاث والأمثلة القادمة.

وإليك فيما يأتي عرض للأُصول الديالكتيكية الأربعة:

أُسس المادّية الديالكتيكية

الأصل الأوّل

صراع المتناقضات

يعتبر قانون «صراع المتناقضات» الأصل المهم في الديالكتيك لدرجة أنّه يسمى بـ «نواة الديالكتيك الماركسي وجوهره ولبه». كما يتضح ذلك من كلمات وتصريحات مؤسّسي هذا المذهب، وأقطابه.

فهذا «لينين» يقول: «الديالكتيك بمعناه الدقيق هو دراسة التناقض في صميم جوهر الأشياء» [١].

وقال: «التطور هو صراع التناقضات» [٢].

وقال أيضاً: «شرط معرفة جميع عمليات العالم في وجودها الحي هو معرفتها كوحدة المتضادات» [٣].

وهذا «ستالين» يقول: «إنّ نقطة الابتداء في الديالكتيك خلافاً للميتافيزيقية هي وجهة النظر القائمة على أنّ كل أشياء الطبيعة وحوادثها تحوي تناقضات

١ـ راجع ما كتبه «لينين» في كتاب حول التناقض.

٢ـ المادية الديالكتيكية لجماعة من كبار الكتّاب السوفييت: ٢٦٦ طبعة دار الجماهير-دمشق.

٣ـ المادية الديالكتيكية: ٢٦٩.

داخلية، لأنّ لها جميعها جانباً سلبياً وجانباً إيجابياً، ماضياً وحاضراً، وفيها جميعاً عناصر تضمحل أو تتطور، فنضال هذه المتضادات هو المحتوى الداخلي لتحول التغيرات الكمية إلى تغيرات كيفية» [١].

وهذا «ماوتسي تونغ» يقول: «إنّ قانون التناقض في الأشياء أي قانون وحدة الأضداد هو القانون الأساسي الأهم في الديالكتيك المادي» [٢].

وهذا الأصل كغيره من الأُصول والقوانين الديالكتيكية ليس أصلاً مبتكراً كما ادّعى «ماركس» حيث زعم بأنّه هو الذي وقف عليه وقام بعرضه على الأوساط العلمية إلى جانب غيره من القوانين الديالكتيكية المماثلة، فهي بأجمعها متخذة من فلسفة «هيجل» الذي بنى فلسفته على الأُصول الثلاثة التالية:

١ـ إنّ الحركات تنشأ من التناقض والتضاد الداخلي في جوهر الأشياء أي أنّ للتضاد دور الخالقية للحركة فهو الموجد لها، وهو منشؤها.

٢ـ الحركة العامّة في الطبيعة.

٣ـ إنّ كل حركة متصاعدة نحو التكامل.

ثم إنّ الماركسية أخذت هذه الأُصول، وأجرت عليها بعض التحوير والتغيير وعمّمت النظرية على الذهنيات والعينيات ووقائع المجتمع البشري جميعاً، وادّعت بأنّ تكامل الأفكار والمفاهيم الذهنية، وكذا الأعيان الخارجية وحصول التطورات والانقلابات في المجتمعات البشرية ناشىء برمّته من الصراع الداخلي في صميم جوهر هذه الأُمور بمعنى أنّ لكل شيء من هذه الأُمور ثلاث مراحل:

١ـ المادية الديالكتيكية والمادية التاريخية: ١٢.

٢ـ المادية الديالكتيكية والمادية التاريخية: ١٢.

١ـ مرحلة الإثبات، أو «تز».

٢ـ مرحلة النفي، أو «انتي تز».

٣ـ مرحلة نفي النفي، أو «سنتز».

وتفصيل ذلك هو: أنّ المرحلة الأُولى هي مرحلة وجود الشيء وهويته.

ثم ينبع من صميم الشيء ما يضادده ويناقضه، ويصارع ذلك الشيء ويسعى لنفي وجوده، والأوّل هو «تز» والثاني هو «انتي تز».

ثم يتولّد من هذا الصراع شيء ثالث هو «سنتز». وهو عبارة عن نفي النفي.

وهكذا تنشأ جميع الحركات والتكاملات في ظل الصراع الداخلي في جوهر الشيء بين «تز» و «انتي تز».

وبتعبير آخر: انّ المرحلة الأُولى هي مرحلة وجود الشيء قبل أن يقع في مسير الرشد والتكامل.

والمرحلة الثانية: هي مرحلة وقوع الشيء في مسير الرشد والتكامل.

وعندئذ يقع الصراع بين الأمرين فتتولّد المرحلة الثالثة بظفر الثاني على الأوّل، وهذه المرحلة هي أكمل من المرحلتين السابقتين وهي ما تسمّى بـ «سنتز».

فالمرحلة الأُولى تنتفي بالمرحلة الثانية، وعندئذ يحصل من الصراع بين تينك المرحلتين شيء ثالث من غير فرق ـ بين ذلك ـ بين المفاهيم الذهنية، أو العينيات الخارجية، وحوادث المجتمعات البشرية وتطوراتها.

ففي مجال «الطبيعيات» ذكروا الأمثلة التالية:

١ـ أنّ الحبة من الحنطة إذا وضعت تحت التربة تكون في مرحلة إثبات وجود نفسها، ثمّ إنّه يصارعها في صميمها ما يريد نفي وجودها، وثباتها، فيتولد من هذا الصراع اخضرار الحبة، ثم تطورها إلى نبتة خضراء، وهكذا تتطور في ظل هذا الصراع حتى تتحول إلى شجرة وثمرة.

٢ـ أنّ الجـذب والدفـع لا ينفصـلان عن بعضهما بعضاً شـأن السـالب والموجب[١].

٣ـ أنّ البيضـة تحمـل في بـاطنها ما يضـاددها وبعـد الصراع بين الإثبات والنفي يحصل الفرخ.

وفي مجال «الذهنيات» مثّلوا بالمثال التالي:

عندما نقول: «الوردة هي زهرة» فنحن نعتمـد على مفاهيم متقابلة فالوحيد (وردة) والعام (زهرة) [٢].

وفي المفاهيم الذهنيـة كل ظاهرة فكرية في المرحلـة الأُولى هي وجود نفسها وهويتهـا، فإذا عارضتها فكـرة أُخرى وقع الصراع بين الفكـرتين، ويؤول ذلك إلى انتقاض الفكرة الأُولى، بالفكـرة الثانية، ويتولد من ذلك فكرة ثـالثة وهكذا حتى يحصل التطور والتكامل في المفاهيم الذهنية والأفكار.

وفي هذا المجال كتب مؤلّفو كتاب المادية الديالكتيكية يقولون:

«إنّ الحقيقة تنشأ وتتبلـور في الجدال، في اصطدام وجهات النظـر والأفكار والآراء المختلفة» [٣].

وقال «لينين» معلّلاً ذلك: «إذا كـان ثمة تناقضات في أفكار النـاس فذلك لأنّ الواقع الذي يعكسه فكرنا يحوي تناقضات فجدل الأشياء ينتج جدل الأفكار وليس العكس» [٤].

وفي مجال «الاجتماع» قالوا:

١ـ المادية الديالكتيكية: ١٦٢.

٢ـ المادية الديالكتيكية: ٢٧٠.

٣ـ المادية الديالكتيكية: ٢٦٥.

٤ـ المادية والمثالية في الفلسفة: ٨٣.

إنّ انتقال الدول الرأسمالية إلى الاشتراكية سيتم لا نتيجة تصدير الثورة، بل نتيجة الحل القانوني للتناقضات الاجتماعية بين بروليتاريا وبرجوازية هذه الدول[١].

أي إذا كان هناك في أحد المجتمعات البشرية نظام إقطاعي مثلاً، فانّه يحمل في باطنه ما يناقضه فيقع الصراع بين ذلك النظام وما يناقضه داخلياً، فيحصل من نفي ذلك النظام نظام آخر، وهو النظام البرجوازي وهو أيضاً يحمل في باطنه ما يناقضه فيقع الصراع بين المتناقضين فيتولد النظام الاشتراكي وهكذا.

ويكون الإقطاع «تز» وما يناقضه في داخله «انتي تز» والبرجوازية الحاصلة من الصراع بين هذين المتناقضين «سنتز».

كما تكون البرجوازية «تز» وما يناقضها في جوهرها «انتي تز» والاشتراكية الحاصلة من نفي «انتي تز» لـ «تز» هي «سنتز» وهكذا.

ومثل هذا جار في العائلة فانّها تحمل في باطنها ما يناقضها وهي في أوج قدرتها وشدة سلطانها، فيصارعها نقيضها، ويهدمها، وتضمحل العائلة ويحل مكانها شيء ثالث جديد، وهكذا.

هذا هو خلاصة ما قررته الماركسية حول هذا الأصل، ولا يخفى على من له إلمام بالفلسفة الإسلامية ما في كلماتهم من الخلط والخبط، والخطأ والاشتباه وفي ما يأتي بعض ما يمكن أن يقال حول هذا الأصل ونذكره ضمن نقاط وأُمور:[٢]

***

١ـ المادية الديالكتيكية: ٢٧٧.

٢ـ للبحث حول النظريات الماركسية في مجال نظرية المعرفة، والأُصول الفلسفية الأُخرى وما يفسّرون به تاريخ المجتمعات البشرية مجال آخر، ونحن هنا نكتفي ببعض المناقشات وبيان بعض المؤاخذات على الأُصول الديالكتيكية التي تفي بكسر شوكة هذه الأُصول وزعزعتها.

١ـ الفرق بين التضاد والتناقض:

لقد استعمل الماركسيون في نصوصهم لفظي التناقض والتضاد معاً، وعطفوا أحدهما على الآخر وهم يظهرون بذلك أنّهما مترادفان مع ما بين الأمرين من بون شاسع واختلاف كبير، وإليك تعريفهما وبيان ذلك الفرق بينهما:

إنّ الفلسفة الإسلامية تبحث عن الوحدة والكثرة، وتقسّم الكثرة إلى أقسام[1] منها التقابل وينقسم التقابل إلى الأقسام التالية:

أ ـ تقابل التناقض.

ب ـ تقابل التضاد.

ج ـ تقابل التضايف.

د ـ تقابل العدم والملكة.

وقد عرف أهل المعقول كل واحد من أقسام التقابل هذه بنحو يمنعه عن الاختلاط بالآخر، وإليك هذه التعاريف باختصار:

أ ـ تقابل التناقض:

وهو عبارة عن تقابل الوجود والعدم مثل تقابل الإنسان واللا إنسان (في التصوريات) ، ومثل قولنا: زيد عالم وليس زيد بعالم (في التصديقيات) .

ب ـ تقابل التضاد:

وهو عبارة عن الوصفين الوجوديّين اللّذين يتعاقبان على موضوع واحد،

١ـ من أقسام الكثرة: المتماثلان، والمتخالفان، وربما يعبّر عن الكثرة بالغيرية في مقابل الهوهوية التي هي تعبير آخر عن الوحدة.

أي لا يجتمعان في موضوع واحد، وزمان واحد، ومكان واحد ومن جهة واحدة[١].

وذلك مثل تقابل البرودة والحرارة، والبياض والسواد، والفضيلة والرذيلة.

ج ـ تقابل التضايف:

وهو عبارة عن تقابل الوجوديين اللّذين يتعقلان معاً، ولا يجتمعان في موضوع واحد من جهة واحدة، ويجوز ارتفاعهما.

بتعبير آخر، انّه عبارة عن أمرين وجوديين لا يتعقّل أحدهما إلاّ مع تعقّل الآخر، وذلك كالأُبوّة والبنوّة، والعلّة والمعلولية.

والفرق بين المتضادين والمتضايفين (مع أنّهما يستحيل اجتماعهما في موضوع واحد، وظرف واحد ومن جهة واحدة)، هو وجود الملازمة بين الوصفين المتضايفين في عالم التعقّل، دون المتضادين[٢].

وقد ذكر الحكيم «السبزواري» هذه الأقسام في منظومته الفلسفية، إذ قال:

قد كان من غيريّة تقابل عرّفه أصحابنا الأفاضل

بمنع جمع في محل قد ثبت من جهة في زمن توحدت[٣]

١ـ يبحث عن التناقض والتضاد في علم المنطق لمناسبة وفي الفلسفة الإسلامية لمناسبة أُخرى، وغير خاف على العارف بهذه الأبحاث نوع تلك المناسبات.

٢ـ لاحظ كشف المراد: ٦١ ـ ٦٢، طبعة لبنان، وشرح المنظومة للسبزواري: ١١٥ ـ ١١٦، ونهاية الحكمة للطباطبائي: ١٤٦ ـ ١٥٣.

٣ـ هذا البيت تعريف لمطلق التقابل، ثم أخذ الناظم يفسّر أقسام هذا التقابل واحداً بعد واحد، ففسّر المتضايفين بقوله: إذا تقابل الوجوديان، كما فسّر المتضادين بقوله: ودونه ضدّان، إلى آخر ذلك.

إذا تقـــابـل الـــوجـــوديـــان إن عقـــلا معـــاً مضـــايفـــان
ودونـه ضـــدان بـالحقيـق صـف مع غـاية البعـد ولا معهـا أضف

إلى آخر الأبيات.

د ـ تقابل العدم والملكة:

وهو عبارة عن تقابل الوصفين اللّـذين لا يوصف شيء بأحدهما ما لم يصح وصفـه بالآخـر مثل العمـى والبصر، إذ لا يوصـف بـالعمى من ليـس من شأنـه الإبصار.

وبعبارة أُخرى: العدم والملكة يطلق على أمـر وجودي (عارض لموضوع من شأنه أن يتصف به) وعدم ذلك الأمر الوجودي في ذلك الموضوع، كالبصر والعمى الذي هو فقد البصر من موضوع من شأنه أن يكون بصيراً.

وبذلك يظهر أنّ التضاد غير التنـاقض كما يظهر أنّهما غير التضايف، وغير تقابل العدم والملكة.

فالنقيضـان من قبيل الوجـود والعدم، والإيجاب والسلب، والوضـع والرفع بخلاف الضدين فانّهما من قبيل الأُمور الوجودية، وإن كان المتضادان لا يجتمعان في موضوع واحد.

وبذلك يعرف أنّ عطف التضاد على التناقض وتصويرهما شيئاً واحداً خطأ ناشئ عن عدم المعرفة بالأبحاث العقلية.

❋❋❋

٢ـ استحالة الجمع بين الضدّين والمتناقضين:

تصر الماركسية في نظريتها الديالكتيكية على إمكان اجتماع النقيضين، والضدّين وتنفي بإلحاح استحالة ذلك الاجتماع، بل وتصر على أنّ عالم الطبيعة يقوم على أساس التناقض والتضاد، فالحركة الموجودة في العالم نحو الكمال يحصل بسبب التصارع الموجود بين النقيضين والضدين في صميم جوهر الأشياء، وهي بذلك ترد على أهل المنطق، والفلسفة الإسلامية التي تقوم أُصولها وصرحها على استحالة اجتماع النقيضين والضدّين.

ولكشف النقاب عن وجه الحقيقة نأتي بالبحث التالي فنقول:

أمّا استحالة اجتماع النقيضين فمن أبده البديهيات إذ لا يمكن لعاقل أن يحكم بجواز الجمع بينهما، لأنّ التأكيد على فكرة، والاعتقاد الجازم بصحتها لا يتم إلاّ بعد التأكيد على بطلان نقيضها والاعتقاد الجازم ببطلانه، إذ لو صحت نفس الفكرة، وصح في جنبها نقيضها لامتنع التصديق بصحة تلك الفكرة فلو قلنا: الأربعة زوج، وصحّ مع ذلك انها ليست بزوج ارتفع التصديق بزوجيتها ولو أنّه لم يصح فانّ هذا ليس إلاّ لأجل امتناع صدق المتناقضين.

ومثله ما إذا قلنا: العالم حادث، فانّه لا يصح مع صدق نقيضه (وهو العالم ليس بحادث) وإلا لما صح ولما أمكن التصديق بحدوث العالم.

وبالجملة، كلّما صدق نقيض امتنع صدق النقيض الآخر، ولذلك قال المنطقيون: إنّ النقيضين لا يصدقان معاً، ولا يكذبان معاً.

فزيد إمّا موجود في المكان والزمان المعينين، وإمّا هو غير موجود في ذينك المكان والزمان المعينين، ولا يصح ـ أبداً ـ أن يكون زيد موجوداً ولا موجوداً في ذينك الزمان والمكان المعينين، كما لا يصح أن يكون موجوداً ولا غير موجود

كذلـك، وذلك لأنّ التناقـض ـ كما عـرفت ـ عبـارة عن حـديث اجتماع الوجـود والعدم، والإيجاب والسلب، والنفي والإثبات المحال تحت شرائط خاصة [1].

وامتنـاع اجتماع النقيضـين ـ هـذا ــ هـو أُم القضـايـا وأساسهـا، كيف لا والماركسيون الذين يدّعون وقوع الجمع بين النقيضين في كلماتهم، يحيلونه عملياً في فلسفتهم المادية الديالكتيكية.

فانّ الأُصول التي يعتقدون بها ويرون صحتها فهل تصح نقائضها أو لا؟

وعلى الأوّل يلزم تكـذيب منهجهم ومـوقفهم تجاه مسألـة التناقـض، إذ لو صح قـولهم: «إنّ المادة متحركـة» وفي الوقت نفسـه صحّ نقيضـه وهو «المادة غير متحركة» يلزم تكذيب ذلك الأصل، والصيرورة إلى ضده.

وعلى الثـاني (وهو عـدم صحـة نقـائض أُصولهم) يلـزم امتنـاع الجمع بين النقيضين وهو المطلوب.

١ـ يشترط المنطقيون لاستحالة اجتماع النقيضين وحدات ثمانية هي:

١ـ الوحدة في الموضوع فيستحيل اجتماع: وجود زيد وعدم وجود زيد.

٢ـ الوحدة في المحمول فيستحيل اجتماع: العلم نافع والعلم ليس نافعاً.

٣ـ الوحدة في الزمان فيستحيل اجتماع: الجو حار صيفاً والجو ليس بحار صيفاً.

٤ــ الوحـدة في المكان فيستحيل اجتماع: الجو بـارد في القطب الشمالي والجو غير بـارد في القطب الشمالي.

٥ـ الوحدة في الشرط فيستحيل اجتماع: الماء يصبح حاراً إذا غلى والماء لا يصبح حاراً إذا غلى.

٦ـ الوحـدة في الإضافة فيستحيل اجتماع: الواحـد نصف بالنسبة إلى الاثنين والواحـد ليس نصفاً بالنسبة إلى الاثنين.

٧ـ الوحدة في الكلية والجزئية فيستحيل اجتماع: البستان كلّه مثمر والبستان ليس كلّه مثمراً.

٨ ـ الوحدة في القوة والفعل فيستحيل اجتماع: الطفل عالم بالقوة والطفل ليس عالماً بالقوة.

وهناك وحدة تاسعة اعتبرها «صدر المتألهين الشيرازي» وهي وحدة الحمل يطلب تفصيلها في محلّه. والجدير بالذكر أنّ هذه الشروط المذكـورة لاستحالة الاجتماع ليست شروطاً ارتجالية اعتباطية بل هي محققة للاجتماع ولولاها لما صدق الاجتماع.

وصفوة القول انّ كل من يـدّعي مطلباً أو يطرح فكرة جازمة، فـإنّ ما يذكره من القضيـة لا يتصف بـالجزم والقطعيـة إلاّ إذا ظهـر امتناع نقيضهـا، وإلاّ فلـو صحت الفكرة وصح ـ في الوقت ذاته ـ نقيضها لانقلب العلم إلى الشك، والجزم إلى التردد.

إنّ العلم بصـدق كل قضية مفـروضة على وجـه القطع، لا يتحقّق إلاّ بعـد العلم والقطع بكذب نقيضها، فلو أيقنّا بأنّ المادة حادثة فلابد أن نكون قد أذعنا في الوقـت نفسه بكـذب قدمهـا، كما لو أنّنـا إذا ادّعينا بأنّ «افـلاطون» هـو معلم «أرسطـو» لابـد أن نذعـن بكذب نقيـض ذلك وهـو أنّ «افـلاطـون» ليس معلماً لـ «أرسطو».

وفي هذا الصدد قال الفيلسوف الإسلامي الكبير «صدر الدين الشيرازي»:

«وأحق الأقاويل مـا كان صدقه دائماً وأحـق من ذلك ما كان صـدقه أوّلياً، وأوّل الأقاويل الحقّة الأوّلية التي انكاره مبنى كل سفسطة هو القول بأنّه لا واسطة بين الإيجاب والسلب، فإنّه إليه ينتهي جميع الأقـوال عند التحليل، وإنكاره إنكار لجميع المقدمات والنتائج» [١].

فما تدّعيه الماركسية من إمكان اجتماع النقيضين وما يسوقه أصحابها لذلك من الأمثلة جميعها خارجة عن نطـاق المتناقضين اللّذين ثبتت استحالة اجتماعهما بـالشرائط المذكورة، وبـالتـالي فانّ ذلـك الزعـم الباطـل إمّا نـاشئ مـن كون مـا يستشهدون به من أمثلة من غير باب المتناقضين، وإمّا لأنّـهم لم يلاحظوا الشرائط المذكورة للاستحالة ولم يراعوها !!

وإليك بعض الأمثلة التي يقيمونها وحقيقة الحال فيها:

١ـ الأسفار: ١/ ٨٩ـ ٩٠.

١ـ مثال اجتماع الهجوم والدفاع في الحرب الواحدة.

٢ـ مثال اجتماع التقدّم والتراجع في المعركة الواحدة.

٣ـ مثال اجتماع النصر والهزيمة كذلك.

٤ـ مثال اجتماع الموت والحياة في الجسم الإنساني.

٥ـ مثال البذرة والشجرة.

فانّه مع غض النظر عمّا في هذه الأمثلة من الضعف وإنّ أكثرها ليس من مقولة النقيضين، نقول: إنّ إمكان اجتماع النقيضين في هذه الموارد إنّما هو لفقدان أحد الشروط والوحدات الثمانية التي سبق أن أشرنا إليها.

ففي الهجوم والدفاع لا يتوفر شرط وحدة الزمان أو وحدة الموضوع فالهجوم وقع في وقت أو من فئة، والدفاع وقع في وقت أو من فئة أُخرى، وهكذا الحال في النصر والهزيمة، والتقدم والتراجع.

وأمّا مثال الحياة والموت في الجسم الإنساني، فلا يتوفر فيه شرط وحدة الموضوع تارة، إذ تموت خلية وتولد خلية أُخرى، وشرط وحدة الزمان تارة أُخرى، إذ الخلية التي ولدت الآن تموت في وقت آخر، فلا تجتمع الحياة والموت في وقت أو موضوع واحد.

وأمّا مثال البذرة والشجرة فلا يتوفر فيه شرط وحدة القوة والفعل حيث إنّ أحدهما موجود وهو البذرة بالفعل، والآخر وهو الشجرة موجود بالقوة فأين اجتماع النقيضين الذي يدّعيه الماركسيون ؟!

إنّ هذه الأمثلة تشبه قولنا: إنّ السماء تمطر الآن في هذا البلد، ولا تمطر في ذلك البلد، أو أنّ السماء تمطر الآن ولا تمطر غداً.

فانّ القضيتين في كل من المثالين صادقتان لعدم توفر أحد شرائط الاستحالة في المقام وهو الاتحاد في الزمان.

وبـالجملة، انّ من يـدّعي استحـالة اجتماع النقيضين لا يـدّعيه على وجـه الإطلاق، بل يدّعيه في نطاق خاص وتحت شرائط معينة بحيث لو انتفى أي واحد مـن تلك الشرائط لأمكـن اجتماع النقيضين، ولكنّـه في الحقيقـة ليـس بـاجتماع، ولايعد هذا نقضاً لذلك القانون العام، أعني: قانون «استحالة اجتماع النقيضين».

هذا ونـؤكد مـرة أُخرى انّ هـذه القضية: «وهـي استحالـة اجتماع وارتفاع النقيضين» من أوضح القضايا وأصدقها ولا يشك في هذه الاستحالة إلاّ الشكّاك، أو المنكرون لكل واقعية خارجية.

كما نضيف أنّ صـدق كل قضيـة والإذعـان بها لا يتحقّق إلاّ بعـد التسليم بتلك الاستحالة، فما لم يسلم باستحالة ذاك الجمع وذاك الرفع، لا يمكن الإذعان بقضية من القضايا العلمية، والفلسفيـة، ولأجل ذلك سمّيت بأوّل القضايا وأبده البديهيات، وأوّل العلوم، وأساسها.

فكل عـالم باحث في ظواهـر الطبيعة، وحقائقهـا، لا يمكنه أن يذعـن لأيّة قضية في العلوم مثل الفيزياء، والكيمياء، ما لم يتسلّح بهذا القانون العام ولو خلع نفسه عـن هذا السـلاح، ونظر إلى العلوم مـع التشكك في تلك القضيـة لما أمكنه إثبات شيء في العلـوم والفلسفة، هذا كلّـه حول استحالـة الجمع بين النقيضين، وإليك البحث حول استحالة اجتماع الضدين.

استحالة اجتماع الضدّين:

لقـد عـرفت أنّ المتضـادّيـن عبـارة عن وصفين [1] متـزاحمين وجـوديين لا يجتمعان في موضوع واحد ووقت واحد، لما بينهما من غاية الاختلاف.

١ـ هذا على القـول باختصاص التضاد بالأعـراض، وأمّا على القول بشمول التضاد للصـور الجوهرية فيجب التعـريف بنحـو آخر حتى يعـم الصور الجوهـرية المتضـادة أيضاً، والتفصيل يطلـب من موضعه.

وبعبارة أُخرى: هما كيفيّتان متزاحمتان للجسم لا يجتمعان معاً في ذلك الجسم، فلا يعقل اجتماع البخل والسماحة والجبن والشجاعة في شخص واحد، وظرف واحد، أي لا يعقل أن يكون الإنسان جباناً وشجاعاً، وبخيلاً وسمحاً في آن واحد.

كما لا يمكن أن يكون الجسم أبيضاً وأسوداً والبيت مظلماً ومضاءً في زمن واحد.

غير أنّه يجب علينا أن نعرف أنّ التضاد المصطلح عليه في المنطق غير التضاد المصطلح عليه في الفلسفة، وانّ الخلط بين الأمرين هو الذي سبب في أنّ تتوهّم الماركسية إمكان الجمع بين الضدّين، فما يدّعونه من الضدين المجتمعين إنّما هو من قبيل التضاد الفلسفي الذي لم يقل أحد بامتناعه، وإليك بيان ذلك في البحث التالي:



٣ـ التضاد الفلسفي غير التضاد المنطقي:

إذا عرفت حقيقة التضاد المنطقي يلزم أن تقف أيضاً على التضاد الفلسفي حتى يتبيّن ما ذكرناه عن الماركسية من توهم التضاد المنطقي مكان التضاد الفلسفي فنقول:

إنّ التضاد الفلسفي عبارة عن: الطاقات المختلفة المتنوّعة الموجودة في الجسم، والتي يؤثر بعضها في البعض الآخر، ويحصل من التفاعل والتمازج بينهما شيء ثالث.

أو بعبارة أُخرى: أنّ المتضادّات الفلسفية عبارة عن العناصر المختلفة

الموجودة في الشيء والذي يحصل من التفاعل بينها مزاج ثالث، وعنصر جديد.

ووجود مثل هـذا التضاد والمتضادات في عالم الطبيعة مـن أوضح الأُمور بل قوام الطبيعة لا يحصل إلاّ بتفـاعل تلك المتضادّات فانّ العالم مـركب من عناصر مختلفة متضادّة (وهي إمّا أربعة كما عليه بعض علماء الطبيعة القدامى أو ١٠٥ كما عليه علماء الطبيعة الجدد) متفاعلة فيما بينها تفاعلاً ينتج نوعاً جديداً من الطبيعة، أو متمازجـة أو مؤثـرة بعضها في بعـض بحيث يتولـد مـزاج آخر، وهكـذا تحصل التنـوعـات المختلفـة في الطبيعـة، فـالماء يتركـب مـن عنصري الاوكسجين والهيدروجين، والملح يتألف من تركب الصوديوم والكلور.

وهذا أمـر قد سبقت «الفلسفـة الإسلامية» إلى التصريـح به، قبل أن يـولد ماركـس، وقبل أن تولـد الماركسية التي تـدّعي أنّها الكاشفـة لنامـوس التضاد في الكون والطبيعة.

فهـذا هـو الفيلسـوف الإسلامـي الكبير «صـدر الـدين الشيرازي» يصرّح بوجـود هذا التضـاد في الكون، وبـأنّ هذا التضـاد هو السبب لظهـور التنوعـات الماديـة المختلفة في الطبيعـة، إذ يقـول عنـد البحث عن وقـوع الشرور في جـانب الخيرات:

«ومنشأ ذلك الـوقوع هو قبولها للتضـاد الموجب للكون والفساد، فانّـه لولا التضاد ما صح حدوث الحادثات التي بسبب الاستحالات الباعثة للاستعدادات، والنفوس الإنسانيـة لا تحصل إلاّ عند حصول الأبدان واستعـدادات مادتها لتعلّق النفس بها، وذلك لا يحصل إلاّ بتفاعل الكيفيـات المتضادة، فالتضاد الحاصل في هذا العالم سبب دوام الفيض» [1].

١ـ الأسفار: ٧/ ٧١.

وقال في موضع آخر:

«اقتضت العناية الأزلية وقوع الاستحالة (أي تأثير العناصر في بعض) والتضاد في عالم الكون والفساد، ولولا التضاد لما صحّ الكون والفساد، وكون الصور والكيفيات مضاداً بعضها لبعض قد علمت أنّها من لوازم وجودها المادي، ومن ضرورة التفاعل بينها حتى يقع الاعتدال ويحصل به كمال تضادّها، فصحّ انّه لولا التضاد ما صح دوام الفيض من المبدأ الجواد، ولوقف الوجود ولتعطل العالم العنصري عن قبول الحياة التي بها يحصل نيل المقصود» [١].

ثمّ إنّ لصدر المتألّهين بياناً مفصلاً حول تأثير المتضادّين بعضها في بعض وبالتالي حصول الكائنات بأنواعها، فمن أراد أن يقف عليه فلينظر إلى محله [٢].

فما تدّعيه الماركسية من مسألة التضاد، وأنّ كل شيء يحتوي على ضدّه الذي ينبع من صميم جوهره ويصارعه ويناضله حتى ينفي وجوده، ويحصل من هذا الصراع والنضال شيء ثالث، يرجع ـ في الحقيقة ـ إلى «التضاد الفلسفي» الذي لا ريب في وقوعه في الكون وعالم الطبيعة كما عرفت من كلمات الفلاسفة، دون التضاد المنطقي.

بل النصوص الدينية من الكتاب العزيز والسنّة الشريفة مصرّحة بوجود مثل هذا التضاد في عالم الطبيعة.

فالروح الإنسانية تتألف من طاقات مختلفة كما هو الحال في الجسم الإنساني.

١ـ الأسفار: ٧/ ٧٧.

٢ـ المصدر نفسه: ٥/ ١٩٢ـ ١٩٣ الفن الرابع الفصل ١١.

فقد صرّح الفلاسفة أنّ الجوهرة الإنسانية تتألف من غرائز متنوعة، والكائن الإنساني مسرح لمختلف الضغوط والمطاليب، ومركز لتجمع مختلف القوى العقلانية والنفسانية، ولا تتجلّى عظمة الإنسان إلاّ في كونه حاوياً لمثل هذه القوى المتضادة، فلو انحصرت القوى المزروعة في كيان الإنسان في القوى العقلانية، أو النفسانية خاصة لم يتمتع بما له من المكانة والأهمية التي يمتاز بها على سائر الكائنات الأُخرى.

إنّ أهمية الإنسان تكمن في كونه واقعاً في هذا المعترك من القوى المتضادة المتصارعة في ذاته، وفي تغليبه للقوى الخيّرة على القوى الشريرة.

وقد أشار القرآن الكريم إلى اجتماع هذه القوى في الكيان البشري إذ قال تعالى:

﴿إنّا خَلَقْنا الإنسَانَ مِن نُطْفَةٍ أمْشاجٍ نَبْتَلِيهِ فَجَعَلْناهُ سَمِيعاً بَصِيرا﴾ (الإنسان ـ ٢) .

وقال تعالى:

﴿ونَفْسٍ وما سَوّاها * فَأَلْهَمَها فُجُورَها وتَقْواها﴾ (الشمس: ٧ ـ ٨) .

وقال سبحانه: ﴿وهَدَيْناهُ النَّجْدَين﴾ (البلد ـ ١٠) .

فهذه الآيات تصرّح أو تفيد بأنّ الفطرة الإنسانية مركبة من القوى الداعية إلى الفجور والتقوى، وانّ الانسان يعيش دائماً معركة حامية بين هذه القوى.

كما وأنّا نجد التصريح بوجود القوى المتضادّة في كيان البشر في وجود الإنسان في الحديث، ومن ذلك ما قاله أمير المؤمنين علي بن أبي طالب ـ عليه السلام ـ في هذا المجال:

«معجوناً بطينة الألوان المختلفة والأشياء المؤتلفة والأضداد المتعادية

والأخلاط المتباينة من الحر والبرد والبلة والجمود» [١].

وقال ـ عليه السلام ـ أيضاً:

«مؤلف بين متعادياتها ومقارن بين متبايناتها، ومقرّب بين متباعداتها، مفرّق بين متدانياتها» [٢].

❀ ❀ ❀

٤ـ «تز» و «انتي تز» مكان القوة والفعل:

إنّ المتتبع للفلسفة الإسلامية يجد بوضوح كيف تتمتع هذه الفلسفة بالنضج في التعبير والدقـة في الاصطلاح، وبالعمـق في المطالب والتحقيق في التعـاريف، فالفلاسفة الإسلاميون يطرحون مسألة «القوة» و «الفعل» ويبحثون فيهما على وجه التفصيل معتقدين بأنّ الحركة تتم على أساس القوة والفعل.

فالبيضة التـي طالما يتمثل بها الماركسيون تتمتع بفعلية خـاصة حيث إنّ لها صـورة جوهـرية محسـوسة وملمـوسة لكل أحـد، فانّ لها قشراً سميكـاً في الخارج وجلدة رقيقة في الداخل، ومائعين أبيض وأصفر في بطنها، فهي إذن تتمتع بفعلية، بيد أنّ فيها ـ مـع ذلك ـ قوة (أو قابلية) أن تتبدل إلى فعليـة أُخرى وتقع في طريق التكامل، لكن لا مطلقاً، بل في إطار شرائط خاصة، فإذا حصلت تلكم الشرائط وتوفرت تلكم الظروف تبدلت تلك القوة (أي قوة أن تكون فرخاً) إلى فعلية أُخرى، بأن تصير البيضة فرخـاً بالفعل فالمادة بما أنّها حاملة لقـوة فعلية أُخرى إذا تحركت نحو الفعلية واتجهت القوى والاستعدادات فيها نحو القابليات يتحقّق التكامل.

١ـ نهج البلاغة، الخطبة ١.

٢ـ نهج البلاغة، الخطبة ١٨٤.

فما يسمّيه «هيجل» بـ «تز» يعادل الفعلية الأُولى وما يسمّيه بـ «انتي تز» هو القوة والقابلية الموجودة في المادة، فإذا أخذت القوة بالتبدّل إلى الفعلية سمّي ذلك «صراعاً» ونضالاً بين تـز وانتي تز، وإذا حصلت وتحقّقت الفعليـة الجديدة سمّي ذلك «سنتز».

فلم يأت «هيجـل» وماركس وأشيـاعهما بأمـر جديـد إلاّ تغيير الاصطلاح الدارج في الفلسفة إلى اصطلاح آخر بعيد عن الأذهان، غريب عن الأفهام.

والحاصل أنّ مـا تسمّيـه الماركسية بـ «تـز وانتي تـز» وتـوهم الصراع بينهما و «سنتـز» تنطبق على الفعلية والقـوة، وأخـذ القوة بـالاتجاه نحو الكمال والفعليـة الجديدة ليس إلاّ.

فليس التكامل مبنياً على الصراع والتضاد كما صوّره هيجل، وخَلَفُه ماركس وأنصـارهما، بل هـو مبني على أنّ في كل نـوع من الأنـواع الماديـة قوة كمال آخـر، وإمكان التبدّل إلى نوع آخر وما ربط هذا بالتناقض والتضاد؟!

نعم إنّ القـوة لا تتبدّل إلى الفعلية في كـل الشرائط والظروف، بل لابـد من توفّر شرائط خـاصة حتى تثبت تلك القوة وتتبدل إلى الفعلية الجديـدة، وهذا أمر صرّحت به الفلسفة الإسلامية بوضوح.

❋ ❋ ❋

٥ـ انتحار الماركسية بيدها:

إنّ الأصل الذي اعتمده «هيجـل» في تفسير الظاهرة الكونية وجعله قـانوناً عامـاً لتفسير الكون لا يختص ـ حسب تصريحهـم ـ بمورد دون آخر، ولا بمـوضوع دون موضوع، بل يعم جميع الأُمور الطبيعية والذهنية.

فهو يعتقد بأنّه يبعث من داخل كل واحد من هذه الأُمور ومن صميم ذاته «ضد» يعارضه ويناضله، ويقع الصراع العنيف بين ذينيك الضدّين إلى أن يغلب «الـضد» على الأوّل ويتبدّل إلى شيء آخر، وموضوع جديد.

ولما كان هذا القانون يشمل في نظر «هيجل» وأتباعه كل شيء حتى الأفكار الكلية، والمناهج الفلسفية فانّ لنا أن نسأل الماركسية حينئذ:

هل يشمل هـذا القانـون «الفكر الماركسي» نفسه والأُصـول الديـالكتيكية نفسها أو لا؟

فإن أجاب بالإثبات، واعترف بأنّه توجد في بطن الفكر الماركسي، والأُصول الديالكتيكية فكرة أُخرى يناقضها ويصارعها من داخلها ومن ثم يقع الصراع بينه وبين هذه الأُصـول حتى يغلبها، ويقضي عليهـا، ويثبت خلافها أو أكمـل منها، فانّ ذلك ينجر إلى انتحـار الماركسية بيديها إذ عندئذ تتحول الأُصـول التي تعتمد عليهـا النظريـة الماركسية في تفسير العـالم إلى أضدادهـا وهـذا يعني بطلان هـذه النظريـة، وانهدام ما قامت عليه مـن القوانين والأُسس، فانّـه إذا تحولت الأُصول الديالكتيكية إلى أضدادها تصير النتيجة تبدل المادية إلى الميتافيزيقية، والحركة إلى الجمود، والصراع إلى التوافق، إلى غير ذلك.

وإن أجاب بالنفي، وعدم شمول قانون صراع المتناقضات وتبدل الشيء إلى ضده لـلأُصول الديالكتيكيـة كان ذلك نقضاً للقـانون الذي طلع بـه الماركسيون وخرقاً لقواعدهم التي يجب أن تعم ولا تتخصص أو تتوقف في نقطة.

وبعبارة أُخـرى: إن صدق على «الفكر الماركسي» أنّـه «تز» وصـدق على ما يبعث مـن داخله ويصـارعه في صميم ذاتـه أنّـه «انتى تز» فما هـو «سنتز» الـذي سيؤول إليه هذا الصراع، وينتهي إليه هذا النضال؟

فـان حاولـوا استثناء «الفكـر الماركسي» عن القـانون لـزم من ذلـك نقض

الأُصول الديالكتيكية وعدم شموليتها.

إنّ الماركسية ترى أنّ النظـام الاشتراكي هو النظام الأفضل الـذي ستتحول إليـه جميع المجتمعات البشريـة بعـدما يقـع في داخلها من الصراع والنضـال بين البرجوازية ونقيضها، ولنفترض أنّ المجتمعات البشرية انتهت إلى مثل هذا النظام، ولكنّنا نتسـاءل: انّ الاشتراكية ستكون حينئذ بمثـابة «تز» فما هو «انتي تـز» الذي ستفرزهـا الاشتراكية مـن داخلها، وما هـو «سنتز» الـذي يجب أن تتبدل إليـه بعد الصراع؟ هل ستتوقف الحركة هنا وتنتهي مقولة «تز» و «انتي تز» و «سنتز» في هذه النقطة أم تستمر؟

فإن توقّفـت ـ هنا ـــ كان نقضاً للقاعـدة التي ادّعى الماركسيون شمـوليّتها وعموميّتها لكل شيء ولكل فكر، وإن استمرت فما هو سنتز بعد الاشتراكية؟

لقـد كـان على أتبـاع مـاركس وأنصـار مـذهبـه أن يجيبـوا على جميع هـذه التساؤلات المحـرجة، ولكنّهم يمرّون عليهـا كأن لم يسمعوا بها، فراراً من نتـائجها السلبية على نظريتهم.

❋❋❋

٦ـ التلاقي، التركيب، الانتاج:

إنّ الماركسية تتصوّر انّ رحى التكامل وتولّد الأنواع الجديدة في عالم الطبيعة يدور حول الأُمور التالية:

١ـ وجود الشيء نفسه وتحقّقه بالذات.

٢ـ الصراع المنبعث من داخله.

٣ـ انتاج نوع جديد في ظل الصراع المذكور.

فعلى ذلك ـ هناك ـ أُمور ثلاثة يقوم التكامل على أساسها هي: وضع الشيء والصراع الداخلي، ثم تولد نوع جديد.

وهذه الاطروحة لو صحّت في بعض الأمثلة والموارد التي يذكرها الماركسيون في مؤلفاتهم مثل قصة البيضة والنـواة، فانهّا لا تصح في كثير من الموارد التي يقوم التكامل فيها على أساس أُمور أُخرى.

فانّ أساس حصول الكيفيـات الجديدة في كثير من الموارد مبنية على الأُمور التالية:

١ـ تلاقي الشيئين أو الأشياء.

٢ـ حصول التركيب بعد التلاقي.

٣ـ تولد نوع جديد من هذا التلاقي.

ويمكن أن تلمس هذه الحقيقة في الأمثلة التـالية التي امتلأت بها وبأمثالها كتب الكيمياويين والاجتماعيين:

١ـ الماء مثـلاً يحصـل من تلاقي عنصـري الأُوكسجين والهيدروجين تحت شرائط خـاصة مـن الحرارة والضغط ثم التركيب والتمازج بينهما وثـم يتولـد شيء جديد هو الماء.

وكذا الملـح فانّه يتحقّـق بتلاقي عنصري الصـوديوم والكلـور، ثم التركيب بينهما تحت شرائط خاصة، ثم يتولد ما يسمّى بالملح.

وهكذا كل المركبات الكيميـاوية فانّها تتألف من تـلاقي عنصرين أو أكثر ثم التركيب والتمازج بينها، ثم يتولد شيء جديد.

فليس ها هنا أثر من «تز» و «انتي تـز» والعبور من قناة الصراع للوصول إلى محطة «سنتز».

٢ـ إنّ الخلية البشرية الأُولى لا يتحقّق تواجدها وتكاملها على الأساس الذي يصور الماركسيون بل تنشأ هذه الخلية من تلاقي حيمن الرجل مع بويضة الأُنثى ثم بعد التركيب والتمازج تتولد الخلية البشرية الحية.

وعلى هذا الأساس فانّ الأشياء في عالم المركبات الكيمياوية وفي مجال الخلية البشرية تتولد على أساس تلاقي العناصر المتنوعة والتركيب بينها، ثم حصول كيفية جديدة لا «الوضع» ثم «التصارع الداخلي» ثم «الانتاج» أي «تز» و «انتي تز» و «سنتز» أو الإثبات ثم النفي ثم نفي النفي.

٣ـ إنّ الذرة ـ كما يوضح لنا علم الذرة ـ لا تقصر عن ما ذكرناه في المركبات الكيمياوية، فلا نجد للمراحل الثلاث التي تدّعيها الماركسية أي أثر فيها، بل هناك ذرات تتوالف، وتدور حول محور واحد إلى أن تنفصل عن محورها، وتتركب مع الذرات الأُخرى، وينشأ نوع جديد.

فالتكامل والتوالد في العالم بني على أساس التآلف والوئام والتمازج والتعاشق لا على أساس التنازع والنضال والتصارع وكأنّ الفكرة الاجتماعية التي كانت تعتنقها الماركسية هي التي دفعتها إلى اختلاق مثل هذا التفسير في عالم الطبيعة والمادة مع أنّ كل من له إلمام بالعلوم الكيمياوية وعلم الأحياء يجد أنّ أساس التكامل وتولد الأنواع والكيفيات الجديدة يقوم على أساس التجاذب لا على التخالف، على أساس الوفاق لا على أساس الصراع.

وما ذكرناه من الأمثلة ليس سوى نماذج واضحة في هذا المجال، ويمكن الوقوف على أمثلة ونماذج أكثر بالخوض في العلوم الطبيعية.

❋ ❋ ❋

٧ـ الحركة في ظل عامل خارجي:

تصر الماركسية على الزعم بأنّ التكامل يقوم على نهج خاص وذلك هو انّ التكامل نتيجة عامل داخلي وهو «الصراع الداخلي» بين الشيء ونقيضه الذي ينجر إلى انقلابه إلى شيء آخر من دون تأثير أي عامل خارجي وتدخله وتأثيره وإذا رأى تدخل عامل خارجي في تحقّق التكامل سمّي ذلك بالشروط المساعدة لا العوامل المؤثرة، وبذلك يحاول الفرار من النقوض التي ترد عليه في هذا المجال.

غير انّ هذا النوع من التحليل يشبه رأي وتحليل من أغمض عينيه وتجاهل كيفية تحقّق التكامل في الموجودات الحية، وفي المجتمعات البشرية، فانّ الرشد والتكامل في هذه المجالات يتم دائماً في ظل عامل خارجي.

إنّ المعلومات الحديثة المتوفرة عن كيفية التحولات الحاصلة في عالم الكيمياء قد قضت على زعم الماركسية هذا، فانّها قد أثبتت انّ النظام المفتوح [١] لا يتكامل ولا يتحرك إلاّ بتأثير عوامل خارجية.

فالنبات والحيوان والانسان التي هي من قبيل الأنظمة المفتوحة لا تتكامل إلاّ عن طريق الاستعانة بالعوامل والمؤثرات الخارجية كالشمس والقمر، والهواء وغيرها.

والأنظمة المفتوحة عبارة عن تلك الموجودات التي لها علاقات وروابط مع ما يقع خارج ذواتها، فهي تأخذ ما تحتاج إليه من الطاقات اللازمة، والمواد

١ـ هناك نظامان في الأشياء المادية الطبيعية على غرار ما في الأدوات الصناعية: نظام مفتوح ونظام مغلق، فالنظام المغلق مثل اسطوانة الغاز حيث لا منفذ فيه، والنظام المفتوح مثل سخانة الماء في الحمام الذي له منفذ لخروج الماء كما له مدخل لدخول الماء فيه ففي النظام المفتوح يستعيد الشيء ما فقده باستمرار بخلاف النظام المغلق.

الغذائية من الخارج، ثم تمسك ما ينفعها، وتدفع الفاضل، والزائد.

فالخليـة النباتية ــ مثلاً ـ غير مستغنية عـن الخارج لتحقّق نموها ورشـدها وتكاملها وانشطارها وهكذا غيرها.

وعلى هذا الأسـاس فانّ الفعـاليات الحيـوية رهن بتـأثير وتدخل العـوامل الخارجية، ولذلـك نجد الأنظمة المغلقة المنطويـة على نفسها كالبيضة ــ مثلاً ـ لا تتكامل ولا تتمتـع بأية فعالية مـا دامت منغلقة على ذاتها، غير متصلة بـالعوامل والمؤثرات الخارجية.

فالشمـس لكونها تتمتع بنظـام مقفل منغلق لا تستعين بغيرهـا، ولا تستمد منه ما يجعلها في مسير التكامل، لا نرى فيهـا أي أثر للتكامل، بل هي سائرة نحو الشيخوخة والاهتراء ــ كما ثبت في القانون الثاني للديناميكـا الحرارية لأنّها تحتوي على طـاقات محدودة تنفـذ شيئـاً فشيئاً من دون أن تقـدر على أن تعـوض ما يـزول بعوامل خارجية.

وبهذا تبيّـن أنّ التكامل ليس لأجل الصراع والنضال الداخلي من دون تأثير ودخالة عامل خارجي بل هو لدخالة عامل خارجي.

نعم وجود «القـابلية للتغيّـر» في ذات الشيء كالحـبة ـ مثـلاً ـ شرط أساسي لتحقّق التكامل، إلاّ أنّ العامـل المؤثر ليس هو القوة، والقابلية، بـل هناك عوامل خـارجية كـالشمس، فللشمس والمواد السكـرية أثـر خـاص في تكامل الحبـة إلى الثمرة.

وعلى ذلك فما ادّعتـه الماركسيـة من أنّ التكـامل انّما هـو نتيجـة الصراع في جوهر الشيء وذاته تجاهل للعلّـة الواقعية، وتنكّر لتأثيرها، واسناد لـلأمر إلى ماله دخالة ضعيفة لا دخالة أساسية.

وعندما تطرح هذه الأسئلة على الماركسيين يجيبون بأنّ تأثير الشمس وغيرها

من العـوامل الخارجية مثل تـأثير حرارة بدن الطير في تبـدّل البيضة وتكـاملها إلى فرخ، أي انّه شرط معد للتكامل وليس عاملاً مؤثراً.

وأنت خبير بأنّ القيـاس هنا، قيـاس مع الفارق فهـل يمكن أن نعتبر تأثير التربـة بما فيها مـن المواد الأوّلية والشمس والهواء والغـازات الجويـة في نمو الحبـة وتكاملها إلى شجرة وثمرة من قبيل تأثير الطير الأُم في تفريخ البيضة. فانّ العوامل المذكورة هـي المكونة لـلأنواع بحيث تـرجع الثمرة ــ في الحقيقة ــ إلى نفس تلك المواد.

***

٨ـ تكامل المجتمعات البشرية في ظل العامل الخارجي:

إنّ المتتبع لأحوال المجتمعات البشرية وتاريخها يرى أنّ تبدل نظام اجتماعي فيها إلى نظام اجتماعي آخـر كان ولم يزل بتأثير وفعل عوامل خارجيـة، فانّ سقوط النظام الكسروي والقيصري في إيران والروم لم يكن إلاّ بتـأثير العامل الإسلامي لا بتأثير الصراعات الداخلية كما أنّ سقوط الفـراعنة وغيرها من النظم كان لأسباب خارجية مماثلة.

هـذا في قديم الـزمان، وأمّـا في العصر الحاضر فإنّ مـا جرى ووقع في بـلاد المنظـومـة الاشتراكية والشيـوعيـة خير دليل على تـأثير العامـل الخارجي في قيـام الأنظمة الاشتراكية والشيوعية فيها.

فـانّ هذه الأنظمـة قـامت في هذه البـلاد وانضمت هـذه البـلاد إلى قطب الاتحاد السوفيتي بسبب تدخل الاتحاد السوفيتي عسكرياً فيها بدليل انّها كانت لا تـزال في دور الطفولـة من حيـث النظـام الرأسمالي ولم يحن بعـد وقت الانقـلاب الشيوعي فيها.

إنّ النظام الشيوعي لم يقم في هذه البلاد بسبب التناقضات الداخلية بل بسبب التدخل العسكري السوفياتي فيها صريحاً وفي وضح النهار وهي حقيقة لا يشك فيها من وقف على مجريات الأحداث في الساحة العالمية وما وقع في الحرب العالمية الأُولى والثانية.

وأفغانستان الجريحة والمحتلة من قبل القوات الروسية الغازية أحدث شاهد وأقوى برهان على مثل هذا الأمر.

❀❀❀

٩ـ القوى المتنوعة تكمّل بعضها بعضاً:

إنّ الأصل الماركسي في التناقض يقوم على أساس (أو بالأحرى على تصوّر) انّ القوى المختلفة المتنوعة ينفي بعضها بعضاً، فيتبدّل الشيء عبر هذا التخاصم إلى نوع جديد، مع أنّ الواقع في عالم الخارج يكشف لنا عن أنّ القوى المتضادة تكمل بعضها بعضاً، وتعدل بعضها الآخر، لا أنّ البعض يفني الآخر ويقضي عليه بالمرة، ويحل محلّه كاملاً.

ونمثل لهذه الحقيقة بالإنسان الذي نعرفه أكثر من غيره من الكائنات.

فالإنسان ينطوي ـ كما نعرف ـ على سلسلة من الغرائز السفلى، وسلسلة أُخرى من الغرائز العليا.

والغرائز السفلى كالشهوة، وحب الذات، وحب المال، والغضب، وما شاكل ذلك تجرّه إلى الانسياق نحو الميول الجنسية، وتحصيل الجاه والمقام من أي طريق اتفق.

وهذا النوع من الغرائز يشكل قسماً من جانبه الروحي، ولا شك في أنّها

مفيدة بل وضرورية لحياته وبقائه، إذ لولاها لانقرض النوع الإنساني، واستحال استمرار الحياة البشرية.

غير انّ الكيان البشري ينطوي كما قلنا على غرائز عالية في قبال تلك الغرائز، كالميل إلى الحق والرغبة في العدل، وحب الآخرين، وتعشق الكمال والجمال وغير ذلك وهي غرائز عجنت بحقيقة الإنسان وطبيعته وجوهره عجناً لا ينفك عنه.

فلكل هذه الغرائز دخالة كاملة في تكوين شخصية الانسان الكاملة بحيث لو فقد واحدة منها لأصبح إنساناً ناقصاً.

غير انّ هذه الغرائز لا تفني شيئاً من الغرائز الأُخرى بل تعدلها، وتجعلها في حجمها المناسب ومسارها الصحيح، وبالتالي ينشأ من تلاقي هذه الغرائز السافلة وتلك الغرائز العالية وتركيبها الإنسان الكامل المعتدل في خلقه ومواقفه، السوي في عقله وشخصيته.

وعلى ذلك لا يصح ما يقوله الماركسيّون من أنّ تكامل الشيء ناشىء من الصراع الداخلي في جوهر الأشياء عامة ومن نفي الثاني للأوّل بل الحقيقة الساطعة هي انّ القوى المختلفة المتنوعة يكمل بعضها بعضاً، ويعدل بعضها الآخر.

❋ ❋ ❋

١٠ـ دور الغرائز في بناء وتكامل الحضارة:

تعتمد الماركسية في تفسيرها للكون، ولما يقع في المجتمعات البشرية من تحوّلات، على مبدأ «الصراع الطبقي الداخلي» فتزعم انّ ذلك الصراع هو العامل الوحيد في بناء المجتمع البشري وحضارته العلمية والأخلاقية والفنية، ولكنّها

غفلت عن أنّ الصراع الطبقي ــ على فرض تأثيره ـ ليس إلاّ أحد العوامل في هذا المجال، فثمة عوامل أُخرى لا يقصر تأثيرها عن تأثير عامل الصراع الطبقي الداخلي ان لم تكن أقوى منه، وهي عوامل روحية موجودة في النفوس الإنسانية قاطبة، وقد كشف عنها علماء النفس في بحوثهم ودراساتهم عن الشخصية الإنسانية وهي عبارة عن:

١ـ غريزة حب الاستطلاع.

٢ـ غريزة حب الخير.

٣ـ غريزة حب الجمال.

٤ـ غريزة التديّن.

ولقد كان لكل واحد من هذه الغرائز أثره البالغ في انتعاش الحضارة الإنسانية، وتقدّمها، ونموها في مختلف الأبعاد.

فقد تجلّى «حب الاستطلاع» الذي يتمتع به كل إنسان في الأبحاث والدراسات وتأليف الكتب والتحقيقات العلمية، وتحت تأثير هذه الغريزة ظهرت العلوم، وانطلق المكتشفون والمخترعون يدرسون، ويبحثون، ويتعمقّون في الظواهر الطبيعية، ولا يحدوهم ـ في ذلك ـ إلاّ حب الاستطلاع والاطّلاع على الحقائق، والوقوف على الأسرار، متحمّلين في هذا السبيل كل عناء، وتعب.

وقد تجلّت غريزة «حب الخير» في الأعمال الخيرية مثل تأسيس الجمعيات الخيرية، وتشييد المؤسسات الإنسانية، وتقديم الخدمات والمساعدات المجانية للمحتاجين وغير ذلك. كما انّ على أثر هذه الغريزة مال الإنسان إلى كل نبيلة، وكره كل رذيلة، وأحب كل إنسان طيب، وكره كل إنسان شرير، بل وظهرت القيم الأخلاقية التي لها آثار كبيرة وعظيمة في بناء المجتمع الإنساني السليم.

وتجلّت غريزة «حب الجمال» في الأعمال الفنية الرائعة، وعلى أثر هذه الغريزة ظهرت المعماريات الأنيقة، وأنواع الفنون الجميلة، والابداعية.

وتجلّت غريزة «التـديّن» في ظهور كل مظاهر التعبّـد والخشوع لله، وأُقيمت ـ على أثر هذه الغـريزة ـ المعابد وشيدت الهياكل، وأُنشـدت القصائد الدينية، بل وكان لهذه الغريزة تأثير كبير في وقوع الانتفاضات الشعبية العظيمة.

ولم ينحصر ظهور كـل هذه التجليـات المتنوعـة لتلك الغرائز بمنطقـة دون أُخرى، أو جماعة بشرية دون جماعة بشرية ثـانية، بل نجدها في كل دورة من أدوار التاريـخ البشري، وكل نقطة من نقـاط الأرض حطت لـلإنسان فيها قـدم، وليس ذلك إلاّ لملازمة مبادئها (وهي تلك الغرائز الأصيلة الأربع) للإنسان دائماً وأبداً.

إنّ لكل واحـدة من هـذه الغـرائز أثراً بـالغـاً في بنـاء جانـب من جـوانب الحضارة الإنسانية، وتحقّق تطور عظيم وعميق في ناحية من نواحي الحياة البشرية. وهي بالتالي متعاونة فيما بينها لبنـاء الحضارة الإنسانية، فهي أشبه بفنيّين من ذوي الاختصاصات المختلفة الذين يتعاونون لبناء قصر جميل المنظر، منسق الأركان.

فما أتفه قـول ماركس بأنّ «الصراع الطبقي» هـو العامل الوحيـد والأساسي لجميع التطورات والتحولات الاجتماعية والفلسفيـة والفنية والعلمية وغيرها، فهذا الكلام أشبه بمن يريد تفسير زلزال عظيم بهبوط صخرة من قمة جبل.

❋ ❋ ❋

١١ـ الأسباب المتنوعة للتحولات الاجتماعية:

تصر الماركسية على أن تفسّـر جميع التحولات الاجتماعية في الحياة الإنسانية وكل تغيير لنظام اجتماعـي إلى نظام اجتماعي آخر بـالأصل الديـالكتيكي المزعوم وهـو: «الصراع الطبقي» في حين أنّ مـا وقع، أو يقـع، في حيـاة البشر من تحولات

وتطورات لها مناشىء وعـوامل أُخرى غير ما ذكروه، وتـوضيح ذلك انّ التحولات المؤديـة ـ في الأغلب ـ إلى تأسيس الأنظمـة السياسيـة أو تغيرها تتنـوع إلى ثلاثـة أنواع:

النوع الأوّل: ما يقع بواسطة بعض الطغـاة الذين يعمدون إلى التوسّل بكل وسيلـة وحيلـة للحصـول على السلطة على النـاس بحجّـة انّهم أولى مـن غيرهم بالحكم والسلطان، لما يتمتعون به من قوة ومال وعشيرة، فلا يدفعهم إلى إيجاد مثل هـذه الأوضـاع إلاّ دافـع حـب الجاه والمنصب، وحـب الـذات، والشهـوة وهـم بالـوصول إلى مآربهم ومطامعهـم في الحكم والسلطان يرضـون رغبتهم، ويشبعون جوعهم إلى السلطة، ويروون عطشهم إلى الشهوة والشهرة.

ويوجد في مقابل هذا الفريق فريقان آخران:

الفريق الأوّل: المحرومون المسلوبو الحقـوق الذين ينهضون في وجه الحكام، ويثورون على أنظمتهم السائدة لإنقاذ حقوقهم، ودفع الحرمان عن أنفسهم، ويقع التصـارع والتنازع بينهـم وبين تلك الأجهـزة الحاكمة، وينتهي أحيـانـاً بانتصـار المحرومين، وأحيانـاً بهزيمتهم، لقوة الحكام وضعف وسائل المحـرومين، وهذا هو النوع الثاني من التحولات الاجتماعية التي لها عامل آخر يختلف عن النوع الأوّل.

وفي هذا النوع يكون للعامل الاقتصادي دور بارز في اشتعال الثورات وقيام الكادحين مـن العمال والفلاحين وغيرهـم من المحـرومين في وجه الحكـام وأرباب السلطة والمال والعمل.

الفريـق الثاني: وهم الـذيـن لا تدفعهـم إلى مقـاومة الحكـام، والثـورة على الأنظمة القائمة، إلاّ الدوافع الإنسانية النبيلة مثل حب العدل والحق وحب النوع الإنساني والرحمة وغيرها من الغرائز الإنسانية العالية [1]، فهم يندفعون ـ تحت تأثير

---

١ ـ هذا إذا لم نأخذ في الاعتبار التكليف الإلهي لهم.

هذه الدوافـع ـ إلى الثورة على الحكام الجائرين الذيـن يجورون ويظلمون، وينهبون الثروات، ويهدرون كـرامة الإنسان دون أن يكونـوا في ثوراتهم ودعواتهم مـدفوعين بأي دافع شخصي، ودون أن تكون نهضتهم لتحقيق أي مكسب لأنفسهم.

ويتألّف هذا الفـريق في الأغلب من الأنبياء العظـام ومن سار على نهجهم من العلماء والمصلحين.

فهذا هـو النبي العظيم «إبـراهيم الخليل» يقـف في وجه «نمـرود» لأنّه تمرّد وتفرعن واتّخذ عباد االله خولا، ومال الله دولا، وعاث في الأرض فساداً.

وهذا هـو النبي العظيـم «موسى الكليم» ينهـض في وجه فرعون، لأنّـه عبّد الناس، واستغلهم، وقتل الرجال واستحيا النساء، واستضعف شعبه، وعلا وطغى في الأرض.

وهذا هو رسول الله ﷺ ـ خاتم النبيين ـ وهو مـن أعز قبيلة في العرب، وهو تلك الشخصية المكرمة المحترمة يقوم في وجه الأصنام وأصحابها، ويثور على طغاة مكة بل وكل الطغاة والمستكبرين حاملاً إلى البشريـة جمعاء، رسالة الإسلام الإلهية التي هي رسالة التحرير والخلاص، والسعادة والفلاح.

وقد تحمل جميع هـؤلاء الرسل العظام في طريق دعوتهم وقيـامهم أشد أنواع الأذى والعـذاب من قـومهم والطغـاة في عصورهـم دون أن يدفعهـم إلى ذلك أي دافع غير الدافع الإنساني والمسؤولية الإلهية الملقاة على عاتقهم، ومن دون أن يكون الدافـع لهم هو تعرض مصـالحهم الشخصية للخطـر بل كـان العامل المؤثـر هو المسؤولية التي تحمّلوها من جانب الله أوّلاً، ومن جانب ضمائرهم ثانياً، ولهذا نرى المجاهـدين المسلمين في صدر الإسلام عندمـا سئلوا عن علّة إقـدامهم على فتح إيران أجابوا قائلين:

«الله جاء بنا وهو بعثنا لنخرج العباد من عبادة العباد إلى عبادة الله، ولنخرج من يشاء من عباده من ضيق الدنيا إلى سعتها، ومن جور الأديان إلى عدل الإسلام»[١].

وهكذا لا يندفع هذا الفريق إلى مكافحة الأنظمة السائدة وإحلال أنظمة أُخرى مكانها إلاّ بدافع إنساني وإلهي لا اقتصادي وطبقي.

إذن فالأسباب الداعية إلى الثورة، والباعثة على مكافحة الحكام، وقلب الأنظمة وبناء مجتمع إنساني جديد لا تنحصر في ما ذكرته الماركسية من الصراع الطبقي والتناقضات الاجتماعية بل هي:

إمّا العامل النفسي المنحرف المتمثّل في حب الذات والمال، والشهرة، والسلطان.

وإمّا العامل الأخلاقي والروحي المتمثّل في غريزة حب العدل والقسط، والرحمة على البشر، أو المسؤولية الإلهية المتمثلة في الرسالات السماوية.

ولا يمكن مع ذلك إنكار أنّ للعامل الاقتصادي والاختلاف الطبقي دوراً في وقوع طائفة من التحولات وليس جميعها.

❋ ❋ ❋

١٢ـ دور الصراع الداخلي في ظهور التنوّعات:

إنّ الهدف من طرح قانون «الصراع الطبقي» في المادية الديالكتيكية هو تفسير ما للكون من الكمالات والفعليات، من هذا الطريق وبالتالي ادّعاء انّ

١ـ الكامل لابن الأثير: ١/ ٣١٩ـ ٣٢٠.

للصراع والتناقض دور البناء والخلاقية في الطبيعة، فكل ما يبدو للعيان في الطبيعة من الكمال والتنوّع ناشىء من التضاد والصراع الداخلي، فهو بمنزلة العلّة الفاعلية (أي معطي الوجود) في الفلسفة الإلهية. وهنا لابد لنا من الوقوف على حقيقة الحال في هذه المسألة، والوقوف على مدى دور التضاد والصراع الداخلي في ظهور الأنواع والكمالات في صفحة الطبيعة، فنقول:

لا شك انّ للتضاد دوراً هاماً في الأمرين التاليين:

١ـ حدوث جمال الطبيعة وتنوّعها، فلولا وجود عناصر مختلفة، وطاقات متنوّعة في الكون والطبيعة لم يكن من الجمال المشهود الآن أي أثر أو خبر، أي لو كان في العالم عنصر واحد أو طاقة واحدة لبقي العالم على صورته البسيطة البدائية.

٢ـ إزالة الفعليات السابقة ومحوها وتجريد المادة عن الفعلية الأُولى، وهذا هو المشاهد في التضاد الخارجي بلا إشكال، فلو لم يكن للنار ضد من الماء أو الريح أو غيره لبقيت المادة أسيرة في قبضة الصورة السابقة، غير انّ ورود الضد عليه أوجب انخلاع المادة عن الصورة السابقة ومثله التضاد الداخلي ليس له إلاّ خلع المادة من الفعلية السابقة، فالبيضة ـ حسب فرض ماركس ـ بما انّها تحتوي على تناقض داخلي فانّ هذا التناقض والصراع يوجب تحرير مادتها عن الصورة السابقة.

غير انّ الماركسية تدّعي أمراً زائداً على هذا وهو دور الخلاقية للصراع والتناقض وهذا ما نبحثه في المقطع التالي:

❀❀❀

١٣ـ هل للتضاد دور الخلاقية للفعليات؟

إنّ الماركسية تدّعي انّ للتضاد دوراً آخر مضافاً إلى هذين الأمرين وهو دور الخلاقية، و إليك تحليل هذه النقطة من فلسفتهم فنقول:

إنّ الماركسية تصر على أنّ للتضاد الداخلي دور الخلاقية بمعنى انّه هو السبب في ظهور الفعليات والكمالات الجديدة، وانّ للتضاد والتصارع الداخلي أثراً مباشراً في إزالة ومحو صورة البيضة عن مادتها ثم إفاضة صورة الفرخ على تلك المادة فهو إذن، بمنزلة العلة الفاعلية عند الإلهيين.

والسؤال المطروح هنا هو: بأي دليل جنح ماركس وأنصاره إلى هذا الرأي، وأعطوا للتضاد الداخلي مثل هذه المنزلة، أعني: دور الخلاقية بمعنى إيجاد الصورة الجديدة، والكيف الجديد.

أو ليس ذلك لأنّ الماركسيين لا يرون لظهور الصور والفعليات الجديدة علّة أُخرى.

أجل انّ دافع الماركسية إلى اتخاذ مثل هذه الفكرة ليس إلاّ اتخاذها لموقف مسبق في تحليل الظاهرة الكونية وفعلياتها، فانّها إذا اتخذت المادة أصلاً، وأنكرت وجود كل العوالم غير المادية، نظرت إلى العالم من زاوية هذه الفكرة الخاصة فلم تجد ما يصلح لإسناد ظهور الفعليات إليه غير «الصراع والتناقض الداخلي» في جوهر الأشياء فاعتبرته علّة مفيضة للفعليات وسبباً بنّاءً للكمالات، فأقامته مقام العلّة الفاعلية في الفلسفة الإلهية.

ترى هل يصح لمن يحاول تفسير الكون بموضوعية وجدية أن يعتمد على مثل هذه الفكرة التي لا دليل له عليها سوى الموقف المسبق؟!

وها نحن نلفت نظر القارئ إلى أمرين لإثبات عدم كفاية التضاد الداخلي

لظهور ما في الكون من الحركات والتنوّعات والتوجه نحو الكمال تاركين التفصيل إلى محله:

الأوّل: انّ المادة ـ في حركتها ـ تتوارد عليها فعليات جديدة ليست من سنخ المادة، كالشعور والإدراك والمشاعر النفسانية التي برهن العلماء في الفلسفة الإسلامية على تجرّدها عن المادة، فما هو العلّة لظهور هذه الكمالات في المادة؟ وهل يمكن أن نعتبر «الصراع الداخلي» علّة لظهور الأرواح والنفوس والحالات الروحية والنفسانية [1]؟ والمادي وان كان ينكر كل شيء يتصوّر وراء المادة، إلاّ أنّه لا قيمة لإنكاره بعد إطباق الأدلّة الفلسفية والتجارب العلمية على وجود تلك العوالم والحقائق في ما وراء الطبيعة والمادة.

الثاني: انّه سيوافيك في مبحث «الحركة الجوهرية» انّ الحركة ليست جارية في سطوح الأجسام، وظواهر الطبيعة وقشورها بل هي نافذة إلى أعماقها وصميم جوهرها، فالكون بأعراضه وجواهره متحرك غير ساكن وما هو متحرك ذاتاً وجوهراً يجب أن يكون له محرك من غير نفسه إذ لا يمكن أن يكون ذلك المحرك هو نفسها، لأنّه يستحيل أن يكون الشيء المتحرك محركاً لنفسه لأنّ الحركة من مقولة «الانفعال» والمحركية من قبيل «الفعل»، وهما لا يجتمعان في شيء واحد، لأنّ ملاك الأوّل هو: الفاقدية والأخذية، وملاك الآخر هو: المالكية والإعطائية، ومن هنا يكون إقامة «التضاد الداخلي» مكان العلّة الفاعلية أشبه بالهزل.

بل سيوافيك انّ معنى الحركة الجوهرية ونتيجتها فوق هذا الذي ذكرناه من كون المادة متحركة ومحتاجة إلى المحرك، بل انّ معنى الحركة في الجوهر هو كون الطبيعة ذات وجود سيال مستمر ونابع كنبعان الماء من منبعه، وجريان الزمان

١ـ وقد عرفت بعض الأدلة على تجرّد الروح عن المادة فلاحظ: الله خالق الكون: ٣٩٧.

وتصرمـه، فعالم المادة ــ على ذلـك ـ أشبـه شيء [١] بالوجـود والتحقّق من جانب والانعدام والفناء من جانب آخر، وما هذا شأنه يحتاج إلى علّة فاعلية تضفي عليه الوجود في كل آن وحين [٢].

❋ ❋ ❋

١٤ـ الأُصول الديالكتيكية لا تستلزم الإلحاد:

إنّ الأُصول الديالكتيكية التـي طرحها الفيلسوف الألماني «هيجل» لم يهدف من ورائها الإلحاد، وإنكار العوالم الغيبية وراء المادة، ولكـن تلميذه «فورباخ» هو الذي استنتج منهـا «الإلحاد» ورتّب عليها إنكار الخالق حيث تصـوّر انّ العالم بما فيـه من «الصراع الـداخلي» وانّ المادة بما تحتـوي من الجدليـة والتضـاد يمكن أن يفسّـر تحول المادة وتكـاملها مـن جانب نفسهـا، ومن دون الحاجة إلى أي عـامل خـارجي!! مع أنّ الإلهي والمادي سـواء تجاه هذه الأُصـول، فلا الاعتقـاد بالعـوالم الغيبية ووجـود الخالق يستلزم نفي هذه الأُصـول ولا إثبات هذه الأُصـول يستلزم نفي تلك العوالم الغيبية.

فانّ هذه الأُصول ـ على فرض ثبـوتها ـ لا تتجاوز عن كشف قوانين وأنظمة في الطبيعة تنجر إلى ظهور تنوّعات، وكمالات في المادة.

فليس وجود هـذه الأُصول في عالم المادة والطبيعة دليلاً على عـدم وجود يد غيبية وراء العالم المادي، أوجدت فيه هذه القوانين، وأرست فيه هذه السنن.

١ـ إنّما عبرنا بقولنـا: «أشبه» لأنّ الطبيعة المتصرمة الماضية وإن كانت غير موجـودة في القطعة اللاحقة غير انها موجـودة في ظرفها ومحلّها، ولا يمكـن سلب الواقعية عـن شيء بعد تحققه في ظرفـه بنحو الإطلاق ولأجل ذلك يقول الإلهيون «المتدرجات في وعاء الزمان مجتمعات في وعاء الدهر».

٢ـ وسيوافيك تفصيل هذا البحث عند دراسة الأصل الثاني من الأُصول الديالكتيكية وهو «الحركة».

فانّ الأُصـول الديالكتيكيـة الأربعة لا تتجاوز عـن كونها شرحاً وتـوضيحاً للنظام السائد في داخل المادة، فهي مثل آلاف القـوانين والسنن المكتشفة بواسطة العلماء والاختصاصيين في دراسة الطبيعة وغيرها، أوليـس هذا النظام وهذه السنن تدل على أنّ هناك وراء هذا الكـون قوّة عليا شاعرة عاقلة قـد أرست هذه الأُصول والقوانين والسنـن، وأودعت في المادة هذا النظـام الخاص دون غيره، إذ أنّ انفجار المادة كان من المستحيل ـ لو تم عفوياً وبدون تدبير علوي ـ أن يكون مولّداً لتلك الأُصول.

هذه هـي أبرز النقـاط والمآخذ على هذا الأصـل (وهو صراع المتنـاقضات) وتفسير تنوعات الطبيعة بها، وثمت مآخذ أُخرى كثيرة أعرضنا عن ذكرها هنا.

أُسس المادّية الديالكتيكية

الأصل الثاني

حركة المادة

ومفـاد هــذا الأصل هــو أنّ كل شيء في هـذا الكــون خـاضـع للتطـور والصيرورة، أي انّ كل شيء يتحرّك ويتبدّل في هذا الكون من أصغر الصغيريات الأوّلية إلى الكواكب والمجموعات النجمية الهائلة، ويدّعي أصحاب الديالكتيك انّهم وحدهم الذين يعتبرون الطبيعة في حالة حركة وتغير دائمين.

قال «ستالين»: «إنّ الديالكتيك خلافاً للميتافيزيقية لا يعتبر الطبيعة حالة سكون وجمود، حالة ركـود واستقرار، بل يعتبرها حالة حركـة وتغيّـر دائمين، حالة تجدّد وتطــور لا ينقطعــان، ففيهــا دائماً شيء يـولــد، ويتطــور، وشيء ينحـل، ويضمحل، لهذا تريد الطريقة الـديالكتيكية أن لا يكتفى بالنظر إلى الحوادث من حيث علاقات بعضها ببعض، ومن حيث تكييف بعضها لبعض بصورة متقابلة، بل أن ينظـر إليها أيضاً من حيـث حركتها من حيـث تغيّـرها وتطوّرهـا من حيث ظهورها واختفائها» [١].

وقال «انجلز»: «ينبغي أن لا ننظـر إلى العالم وكأنّه مركب من أشيـاء ناجزة،

---

١ ـ المادية الديالكتيكية والمادية التاريخية: ٧.

بل ينبغي أن ننظر إليه وكأنّه مركب في أدمغتنا. انّ هذا المرور ينم عن تغير لا ينقطع من الصيرورة والانحلال، حيث يشرق نهار التقدّم في النهاية، رغم جميع الصدف الظاهرة والعودات المؤقتة إلى الوراء» [١].

وقال مؤلّفو كتاب المادية الديالكتيكية في شرح هذا الأصل في ص ٩٠:

كل شيء يتحرّك ويتبدّل في هذا العالم (من أصغر الصغيريات الأوليّة إلى الكواكب والمجموعات النجمية الهائلة) . وفي الكائنات الحية يحدث تبادل مستمر للمواد، انها تتفاعل مع الوسط المحيط بها، والأرض التي نعيش عليها تدور حول محورها وتتم دورانها حول الشمس، والشمس ذاتها ليست ثابتة، انّها تسبح مع مجموعتها الكوكبية الدائرة حولها، في الفضاء الكوني، والكيان الذي يتألّف منه الشمس يشبه الاعصار الناري الهائج الجامح باستمرار. كل جسم يتكون من ذرات تتحرك باستمرار، وكل ذرة تعج بالحركة الداخلية.

ففي الغشاء الخارجي للذرات تتحرك الالكترونات، أمّا في النواة فتتحرك البروتونات والنيترونات بسرعة كبيرة.. وحركتها لا تقتصر على مجرد الانتقال من نقطة إلى أُخرى في النواة، بل تشمل كذلك تحول بعضها إلى بعضها الآخر بذبذبات مذهلة.

إنّ الحركة ليست حالة عرضية للمادة، وليست شيئاً ما منفصلاً عن الخصائص الأساسية للأجسام المادية، وليست شيئاً ما خارجياً بالنسبة إليها، والأشياء لا تكون في الحال التي هي عليه إلاّ بفضل الحركة الملازمة لها، فالمجموعة الشمسية لا تبدو جسماً مادياً نوعياً إلاّ لأنّ جميع الكواكب التي تشكلها تتسم بحركة معينة، ملازمة لكل كوكب منها.

---

١ ـ هذه هي الديالكتيكية: ٩٧ ـ ٩٨.

نظرية عابرة إلى ناموس الحركة:

إنّ حركة المادة ليست أمراً اكتشفه «ماركس» و «انجلز» وسبقا فيها الآخرين، بل هي حقيقة ساطعة يقف عليها كل إنسان مدرك، تعامل مع الطبيعة منذ طفولته و إلى آخر لحظة في حياته.

فالفلاح ـ مثلاً ـ يرى كيف انّ البذرة التي يدفنها في التربة تتفتح ثم تنبت ثم تصبح شجيرة، ثم شجرة كاملة مثمرة، وبالتالي يرى ـ بعينيه ـ كيف تطرأ عليها الحركات التطورية المتتالية، وتتحول من حال إلى حال، ومن شكل إلى آخر.

بل الإنسان إذا لاحظ نفسه، رأى بأُمّ عينيه كيف تتوارد عليها التطورات والتحولات المستمرة من طفولة إلى شباب إلى كمال ثم إلى شيخوخة.

وبهذا يتبيّن انّ ما زعمه «ستالين» من أنّ الحركة التطورية حقيقة لا يدركها إلاّ المادي خاصة، وأنّ الإلهيين الميتافيزيقيين ينظرون إلى الكون على أنّه شيء جامد وساكن لا حراك فيه محض كذب وافتراء على الإلهيين.

ولا غرو فهذا هو دأب الماركسيين الذين يتّبعون الأصل الميكافيلي القائل «الغاية تبرر الوسيلة» فانّهم لم يكذبوا في هذا المقام فقط بل غالطوا وكذبوا في بقية أُصولهم، حيث ادّعوا بأنّهم هم الذين اكتشفوها في حين نجد لها أبحاثاً في الفلسفة الاغريقية، كما نجد انّ الفلاسفة الإسلاميين القدامى قد ذكروا هذه الأُصول وبحثوا فيها في مؤلفاتهم وبينوها بأفضل بيان.

فها هو الفيلسوف الاغريقي «أرسطو» قد استدلّ على وجود الخالق الصانع بـ: «الحركة» الموجودة في الطبيعة، وقال بأنّ كل حركة لابد لها من محرِّك غير متحرك، وقد عرف هذا البرهان باسمه في ما بعد، ونقل عنه في المؤلفات

الفلسفية [١].

ومع ذلك كيف يدّعـي الماركسيون انّهم هم الذين وقفوا على قـانون الحركة ولم يسبقهم إليه أحد؟!!

كيف يـدّعـون ذلـك وهـا هـو الفيلسـوف الإسـلامي الكبير «ابـن سينـا» والفيلسوف الإلهي «صدر الدين الشيرازي» قد بحثـا مسألة الحركة بتفصيل يقف عليه كل مـن راجع كتابي «الشفاء» لابن سينـا و «الأسفار» للشيرازي، إلى غيرهما من كبار الفلاسفة والمتكلّمين في كتبهم؟!

بل صرّح القرآن بوجود الحركة الذاتية [٢] في الطبيعة حيث قال الله سبحانه:

﴿وَتَرَى الجِبَالَ تَحسَبُهـا جَامِدَةً وَهِيَ تَمُرُّ مَرَّ السَّحـابِ صُنْعَ اللهِ الذِي أَتْقَنَ كُلَّ شَـيْءٍ إِنَّهُ خَبِيـرٌ بِمَا تَفعَلُونَ﴾ (النمل ـ ٨٨).

وقال تعالى عن تطور السماء وتكاملها من الغازات إلى ما هي عليه الآن:

﴿ثُمَّ ٱسْتَوَىٰ إلىٰ السَّماءِ وهِيَ دُخَـانٌ فَقَالَ لهَا وللأَرْضِ ٱئتِيا طَوْعـاً أَوْ كَرْهاً قَالَتا أَتَيْنا طَائِعِين﴾ (فصلت ـ ١١).

كما انّه سبحـانه وتعالى صرّح بـوجود هذه الحركـة في الكائن البشري حيث

١ـ وقد عزى ابن سينا الاستدلال بالحركة على الصانع إلى الطبيعيين حيث قال في: ص٦٦ من ج٣ من الأسفار: «والحكماء الطبيعيون أيضاً يستدلون بوجود الحركة على محرّك، وبامتناع اتصال المحركات لا إلى نهاية، على وجود محرّك أوّل غير متحرك ثم يستدلون من ذلك على وجود مبدأ أوّل».

وقال الحكيم السبزواري في منظومته الفلسفية: ١٤٧.

ثـم الطبيعـي طـريـق الحركـة ... يـأخـذ للحـق سبيـلاً سلكـه

وراجع الأسفار لصدر الدين الشيرازي: ٦/ ٤٢ ـ ٤٣.

٢ـ المراد من هذه الحركة هـو الحركة في ذات الشيء لا في أعراضه وأطواره وهذا هو ما يسمّـونه بالحركة الجوهرية التي سيأتي بيانها مفصلاً عمّا قريب.

يستعرض مراحل تخلّقه مذ كان نطفة وإلى أن يصير إنساناً كاملاً.

إذ يقول سبحانه:

﴿ولَقَدْ خَلَقْنَا الإنسَانَ مِنْ سُلالَةٍ مِنْ طينٍ * ثُمَّ جَعَلْنَاهُ نُطْفَةً فِي قَرَارٍ مَكِينٍ * ثُمَّ خَلَقْنَا النُّطْفَةَ عَلَقَةً فَخَلَقْنَا العَلَقَةَ مُضْغَةً فَخَلَقْنَا المُضْغَةَ عِظَاماً فَكَسَوْنا العِظَام لَحماً ثُمَّ أنشأْنَاهُ خَلْقاً آخَرَ فَتَبَارَكَ اللهُ أَحْسَنُ الخالِقِين﴾ (المؤمنون: ١٢ ـ ١٤).

أفبعد هذه التصريحات بوجود الحركة في كل جوانب الكون من الذرة إلى المجرة في القرآن الكريم ومؤلّفات الإلهيّين العظام يصح أو يجوز لستالين ورفاقه أن يتّهموا الإلهيين بإنكار الحركة في الطبيعة، والادّعاء بأنّ الميتافيزيقيين يعتقدون بأنّ الطبيعة جامدة يخيم عليها السكون وكل شيء فيها ثابت لا يتغير ولا يتبدّل، وجميع هذه الدلائل تدل على أنّهم صرّحوا بها قبل أن يجد ماركس طريقه إلى الحياة.

نعم هناك مسائل في هذا الصعيد ربّما غفل عنها الماديون أو أسدلوا عليها ستاراً من الإهمال والإغفال لابدّ من الإشارة إليها، وإلاّ فنفس الأصل، أعني: أصل «حركة التطور» أمر مسلّم بين الفلاسفة الإسلاميين عامّة.

وإليك هذه الأُمور واحدة تلو الأُخرى.

❋ ❋ ❋

أوّلاً: ما هي حقيقة الحركة ؟

لقد عرّفت الحركة بتعاريف مختلفة أسـدّها وأصحّها هو ما جاء في الفلسفة الإسلامية والإلهية من أنّ الحركة: «عبارة عن خروج الشيء من القوّة إلى الفعل على سبيل التدرّج».

والقوّة: «عبارة عن إمكان الشيء وقابلية وجوده».

والفعل: «عبارة عن وجوده حقيقة».

فهذا التعريف يشمـل كل أنواع الحركة: الجوهرية منهـا، والعرضية، وحتى المكانيـة (الانتقالية) فانّ نـواة البرتقال تنطوي على قابليـة خاصة وهي قـابلية أن تكـون شجـرة في المستقبـل، فإذا وقعـت تحت التراب تحوّلت تلـك القـابليـة إلى الفعلية، وبالتدريج تخرج من القوّة إلى الفعل.

وكذا الخلية الإنسانية لها قابلية أن تتحوّل إلى إنسان كامل، فإذا تحرّكت هذه الأشياء نحـو تحقّق ما تنطـوي عليه من الاستعـدادات والقابليات، فـانّها تكون ـ بالحركة ـ خارجة من القوة إلى الفعل، ومن القابلية للشيء إلى الوجود الحقيقي له.

وهذا التعريف كما يصـدق على الحركـة الجوهرية للأشياء يصـدق ـ أيضاً ـ على الحركات الانتقالية فانّ الجسم المتحرك في مكـان، له قابلية الانتقال إلى مكان آخر، فإذا أخذ بالحركة فقد أصبـح بصدد أن تصير تلك القوة والقابلية إلى الفعل، ولو بعامل خارجي.

وعلى هذا فانّ التعـريف الذي ذكره الإلهيون يشمل كل أقسـام الحركة التي سنبيّنها في المستقبل.

وربّما عرّفت الحركة في بعض الكتب بأنّها: «عبارة عن كون الجسم في مكان بعـد كـونه في مكـان آخـر» أو مـا يقرب مـن ذلك مثل: «كـون الشيء بين المبـدأ

والمنتهى» وما أشبه ذلك، ولكن هذا التعريف لا يشمل إلّا الحركة الانتقالية، وإن كان التعريف الأخير أفضل من الأوّل [١].

إلّا أنّ التعريف الجامع الشامل لعامّة أنواع الحركة هو ما ذكرناه.

❋❋❋

ثانياً: الحركة قانون عام في المادة:

إنّ الحركة التي صرّح بها الفلاسفة الإلهيون والأغارقة، ولم نجد لها منكراً إلّا ما نقل عن زينون [٢] أصل عام في عالم المادة خاصة، لا في عالم الوجود بأسره لأنّ الوجود أعم من المادة.

فلو كانت المادة ملازمة للحركة لم يعن ذلك انّ الحركة تعم كل ما في

---

١ ـ ولكنّه يشمل الحركة التوسطية دون الحركة القطعية، والفرق بين الحركتين واضح لمن له إلمام بالفلسفة الإسلامية وعندنا أنّ الحركة الواقعية هي القطعية، وأمّا التوسطية فهي أمر انتزاعي على خلاف ما ذهب إليه الحكيم السبزواري، وما ذكرناه هو المأخوذ ممّا حققه الحكيم صدر المتألهين.

٢ ـ وهو الذي أنكر وجود الحركة أي التغيرات المتسلسلة المتلاحقة السيّالة، وزعم أنّ كل ما يسمّى بالحركة، إنّما هو من قبيل الأمور الدفعية الآنية المنفصلة بعضها عن بعض ـ حقيقة ـ وإن كانت حسب الحس أموراً متصلة، حتى أنّه أكد على أنّ حركة المسافر من أقصى الأرض إلى أقصاها ليست إلّا سلسلة من تغييرات دفعية تتخللها سكنات متعاقبة فلا تدرج في الوجود.

من هنا يعرف أنّ الذي هو مدار البحث والنقاش بين مثبتي الحركة، ومنكريها، ليس هو نفس التغيّر والتبدل فالمنكر للحركة معترف بالتغير وشاهد له بعينه وحسّه، بل المدار في النقاش هو أنّ هذه التغيرات هل هي سلسلة متسلسلة لا يتخلّلها توقفات وسكنات أو هي عبارة عن التغيرات الدفعية من دون أن يكون لها وجود سيّال تدريجي والمنكر (مثل زينون) على الثاني.

وبذلك تعلم قيمة ما يقوله الماركسيون في هذا المقام. فإنّهم خلطوا التغير بالحركة وزعموا مساوقة التغير للحركة، ولأجل ذلك نرى أنّهم كثيراً ما يستعملون التغير مكان الحركة، ويزعمون تساوقهما مع أنّ بين المفهومين عموماً وخصوصاً مطلقاً، فكل حركة تغير، وليس كل تغير حركة، ولو أنّنا استعملنا لفظ التغير مكان الحركة، فانّما هو من باب إطلاق العام وإرادة قسم منه.

حيث إنّهم عبّروا عن الحركة في مقام التعريف، بالتغير مع أنّك قد عرفت أنّ التغير والتبدل ليس هو مدار الجدل والنقاش.

الوجـود، ولأجل ذلك نجـد الفلاسفـة الإلهيين مع اعتقـادهم بالحركـة لا يقولـون بشمـولها لعامـة ما في الـوجود. بـل يقصرونها على «المادة» فحسب، وما ينقـل عن «هيراقليط» من انّه لا يمكن للإنسان أن يسبح في ماء واحد مرتين، وذلك بسبب التحول المستمر الـذي يطرأ على ذرات الماء يصدق على الوجـود المادي خاصة لا عامة الـوجود الذي هو أعـم من المادة وغير المادة، ولهذا نجد هناك أُموراً خـارجة عن نطاق المادة، وبالطبع خارجة عن نطاق قانون الحركة.

وإليك فيما يأتي نماذج من هذه الأُمور:

١ـ القواعـد الرياضية، والقـوانين الفيزياوية المحقّقـة، والأُصول الفلسفية المسلمة، فانّها جميعاً ثابتة لا تتغير ولا تتبدل أبداً.

فقانـون استحالـة اجتماع المتناقضين أو ارتفـاعهما، أو احتياج المعلـول إلى العلّة، وغيرهـا من القضـايا الفلسفيـة، مثلاً قضـايا ثـابتة، لا يجري عليهـا أصل الحركة الجاري في عالم المادة.

وكون هـذه القوانين منطبقـة على الأُمور الماديـة لا يعني انّ نفس القـوانين أُمور مادية أيضاً، فما أكبر الفرق بين نفس القانـون، ومورد القانون، فمورد القانون مثل «ورقة مربّعة» تجري عليه الحركة وأمّا القانون (أي كون المربع ما تتساوى جميع أضلاعه الأربعة) فممّـا لا يتصف بالتغير والحركة، بل هو أمر ثابت مدى الدهور والأيام.

ويشبه هـذا قولنـا: «كل معلـول يحتاج إلى علّـة» فإنّ كل واحـد من العلل المادية ومعاليلها تعمّه الحركة ويطرأ عليه التغيير، ولكن نفس القانون لا يتبدّل ولا تتغير وهكذا.

وممّا يرشد الماديين إلى أنّ أصل الحركة محصور بـالأُمور المادية خاصة وأنّه لا يعم القوانين الحاكمة عليها هو كون الأُصول الديالكتيكية ـ عندهم ـ أُصولاً كلية

ثابتة لا تجري عليها سنة التغيير ولا يشملها قانون الحركة، لدرجة انّه لا يجوز لأحد أن يخدش فيها، ويشكك في صحتها وكأنّها ـ كما يقول ستالين ـ قد سبكت من فولاذ وهي بالتالي حصون منيعة لا تطالها يد التغيير ولا تشملها حركة التحول والتطور. إذ لو اعترفوا بخضوعها للتغيير أيضاً لزم من ذلك بطلان منهجهم من الأساس.

فانّ تبدّل هذه الأُصول (أي تبدّل أصل الحركة إلى أصل السكون، أو أصل الارتباط العام إلى الانفصام، أو التناقض إلى التوافق) يستلزم سقوط الأُصول الديالكتيكية، وانهيار ما بني عليها من بناء، فلا مناص اذن من ادّعاء ثباتها وديمومتها مدى العصور والدهور وخروجها عن سنّة التحول والحركة والتغيير.

٢ـ انّ الأدلّة القاطعة أثبتت ـ كما عرفت ـ انّ وراء هذا العالم المادي عالماً مجرداً غير خاضع لسنّة التبدّل والتغير، والحركة والتطور، وما قلناه من الاعتقاد بوجود الحركة في عالم المادة، ليس بمعنى سريانها في عالم الوجود على الإطلاق، ولهذا فانّ وجود الله سبحانه والأرواح، وغير ذلك من العوالم الغيبية يتعالى على سنة الحركة، ولا يخضع لقانونها الجاري على كل شيء مادي.

إنّ المادي لما جعل الوجود مساوقاً للمادة (أي تصوّر انّ المادة هي كل ما في الوجود وانّ الوجود ليس غير المادة) وجعل الحركة من خصائص المادة زعم انّ الحركة تعم الوجود بأسره، وتلك غفلة فضيعة من الماديين عن أنّ دائرة الوجود أوسع وأعم من المادة وانّ الجسم والجسمانيات ليس سوى قسم من الوجود.

ثمّ إنّ المجرّدات التي لا تخضع لسنّة الحركة وقانون التطور لا تنحصر في ما ذكرناه، بل هي أكثر من ذلك غير انّنا اكتفينا بذلك تنبيهاً على أنّ أصل الحركة خاص بالمادة لا انّه من خصائص الوجود، إذ المادة قسم من الوجود ليس إلاّ.

***

ثالثاً: الحركة لا تلازم التكامل دائماً:

لقد ادّعى أصحاب نظرية «المادية الديالكتيكية» أنّ الحركة تتجه دائماً نحو التكامل، أي انّ كل حركة في الطبيعة من شأنها أن تنتج صورة أكمل من الصورة السابقة.

والماركسيون لا يهدفون من هذا الكلام إلاّ إثبات أصل اجتماعي، وهو انّ كل نظام إذا تبدّل إلى آخر كان اللاحق أكمل وأفضل من النظام السابق.

فالبرجوازية ــ مثلاً ــ إذا تبدّلت إلى الاشتراكية كانت الاشتراكية نظاماً أفضل من البرجوازية وهكذا.

ولأجل أن يعتمدوا في إثبات هذا الأمر على أصل فلسفي ادّعوا بأنّ كل حركة تسير حتماً باتجاه التكامل، أي تفرز باستمرار نوعاً أكمل وأفضل، وبهذا استخدموا أصلاً فلسفياً غير مبرهن لإثبات مطلب اجتماعي سياسي.

وليس هذا الموقف يقتصر على هذا الأصل، فانّ تلك الجماعة استخدمت أُصولاً أُخرى لإثبات أفكارهم الاجتماعية والسياسية من دون أن يكون بين تلك الأفكار وهذه الأُصول أي ارتباط مقبول.

إنّ التكامل من الأُمور التي يعترف بها الاختصاصيون في شتى شعب العلوم بل ويبحثون عنه دائماً.

فالجيولوجيون مثلاً يبحثون عنه في مجال الحضارات لمعرفة حلقاتها المتكاملة.

وعلماء الأحياء يبحثون عنه أيضاً بمقايسة الحيوانات البرية والبحرية بعضها إلى بعض ودراستها لذلك الهدف وهكذا يفعل غيرهم في المجالات العلمية الأُخرى.

ولأجل ذلك يعد التكـامل من الحقائق التي لا يمكن لأحـد إنكارها كما انّ انتهـاء الحركة إلى التكـامل في الجملـة وفي بعض الأحيـان ممّـا لا مجال للمناقشـة والتشكيك فيـه، ولكن البحـث انّما هو في ثبـوت القـاعـدة الكلية التـي يدّعيهـا الماركسيون وهي: «انّ كل حركة على الإطلاق ملازمة للتكامل ومنتهية إليه حتماً».

فلابـد هنا من وقفة لاستجـلاء حقيقة الحال، ولابدّ أن نسأل مـاذا يراد من التكامل؟ فإنّ التكامل يطلق على معنيين إليك بيانهما:

ألف ـ التكامل: تبدّل القوى إلى الفعليات:

إنّ التكامل قد يطلق ويراد منه انّ الحركة تلازم تبدّل القوى والقابليات إلى الفعليات وإنّ كل حـركة لا تخلو مـن ذلك، فهذا صحيح ومقبـول، وقد سبق أن قلنا ـ في تعريف الحركة ـ انها ليست إلاّ تبدل القوى والقابليات إلى الفعليات.

ولكن الاعتراف بالتكامل بهذا المعنى لا يعنـي أنّ الفعليات اللاحقة أفضل وأكمل مـن الفعليات السـابقة، بل ربّما تكـون الفعليـات اللاحقـة متساويـة مع السابقة وربّما تكون أنـزل مستوى، وأحط نوعية من السابقـة، كما نلاحظ ذلك في الخشب المتحوّل إلى الـرماد، والشجر المتبدّل إلى التراب، والفـاكهة الجيدة المتغيرة إلى فاكهة متعفنة.

وبعبارة أُخرى: لـو أُريد من ملازمـة الحركة للتكامل أنّ كل حـركة تقع في عالم الطبيعة تستلزم تبـدّل القوى والقابليات إلى الفعليات فذلـك ممّا لا ريب فيه ولا نقاش، فـانّ حقيقة جميـع الحركات الجوهريـة والعرضيـة هو تبـدّل القوى إلى الفعليات، وهـذا جار في كل موارد الحركـة إذ لا مناص فيها من تبـدل القوى إلى الفعليـة، حتى في انتقـال الجسم من مكـان إلى آخـر، فـانّ الجسم قبل الحركـة إلى المكـان الثـاني فيه «قـابليـة» أن يكـون في المكان الثـاني، وبـالحركـة تتبـدّل تلك «القابلية» والقوة إلى التحقّق والفعلية.

أي انّ «قوة» الكون في مكان آخر تصير بمثـل هذه الحركة «فعلية» لحصول الجسم في مكـان آخر، وإن لم تستعقب تلـك الحركة انتاج نـوع جديـد وأفضل في المتحرك.

باء ـ التكامل: حصول فعلية متكاملة:

قد يطلق التكامـل ويراد منه ملازمة الحركة لحصـول نوع أفضل وأكمل من السابـق بمعنى انّ الجسم يكتسب كيفيـة جديـدة أعلى من الكيفية السـابقة، كما يتبنّاه الماركسيـون وهذا مرفـوض حسّاً ووجدانـاً، إذ ليست كل حركـة تنتج كيفية جديـدة وعاليـة في المتحرك حتماً ودائماً، بل ربّما تكـون الكيفية العـارضة الـلاحقة أحط من الكيفية السـابقة بمراتب ودرجات، ويظهر ذلك في الحركـات الدورانية وغيرها ولتوضيح هذا المطلب وإثباته نشير إلى الأمثلة التالية:

١ـ إنّ تبدّل الإنسان [1] وتغيّـره من شباب إلى شيخوخة، وتغيّـر الحيوان من الحياة إلى الموت، والشجر إلى الذبول، لا يمكن أن يعد سيراً باتجاه التكامل.

٢ـ إنّ العـالم الحاضر ملئ بالحركـات الميكانيكيـة والفيزيـاوية، والحركـات الـدورانية (كتبـدّل الشيء إلى شيء آخـر ثم إلى نفسـه وهكـذا) كما انّه ملئ أيضـاً بحركة الألكترونات حول نفسها.

كما انّه مليئ أيضاً بحالات تبدّل الغازات إلى الجوامد وبالعكس، فلا يصح تسمية جميع هذه الحركات بتسمية واحدة وهي الحركة التكاملية بمعنى التحوّل إلى الأفضل والأكمل.

أفبعد هـذه المشاهـدات الحسية والوجـدانية يبقى مجال لأن نقبـل بما ادّعاه

١ـ نعم كـون هذه الحركات والتبـدّلات متضمنة لحصول نـوع من الجوهر الأفضل والأكمـل من النوع المادي وهو الروح المجرّدة لا يعد نقضاً لما ذكرناه، كما هو محقّق في محله.

«انجلز» من أنّ كل شيء في العالم في حركة تكاملية صاعدة بمعنى انّ كل تغير انّما هو عبور من الدرجات السافلة إلى الدرجات العالية؟!

أليس التفوّه بمثل هذا الكلام المخالـف للوجدان والحس محاولة لإثبات ما كان هو وأتبـاعه يقصدونه وهو أفضليـة النظام الاجتماعي والسياسي الماركسي كما مر عليك سابقاً؟

❋ ❋ ❋

رابعاً: هل الحركة والسكون من الأعراض ؟

لقد تـوهّم علماء الطبيعة لمّا تصوّروا انّ الحركـة من عوارض المادة وطـوارئها كالبياض والسواد العارضين للجسم، وهذا هو اللائح بوضوح من عباراتهم.

ولا شك انّ النظر إلى مسألة الحركـة بهذا المنظار نظر سطحي لا يقصر عن نظر العامّة البسطاء إلى الكون ونظامـه الدقيق، في حين انّ واقع الحركة هو غير ما يصفه هؤلاء، فانّ مـا توصلت إليه تحقيقات الفلاسفـة الإلهيين، وأفكارهم هو: انّ الحركة ووجـود المادة متساوقـان، بمعنى انّ الحركة والمادة تعبيران عـن شيء واحد فالحركة نفس المادة والمادة عين الحركة، والحركة ليسـت إلاّ أمراً مبيناً لكيفية وجود المادة، وبالتالي الحركة في المادة نحو وجود لها.

وبما انّ تسـاوق المادة والحركـة، وانّ الحركة ليسـت عارضـة للمادة بـل هي نفسها، ممّا يصعب على بعـض الأفهام هضمه وفهمه يلزم تـوضيح ذلك، وان كان البحث في هذه المسألة خارجاً عن إطار ورسالة هذا الكتاب.

وهذا التـوضيح يأتي ضمـن البحوث التـالية وقـد أدرجناهـا تحت تسلسل أبحاث هذا القسم:

❋ ❋ ❋

خامساً: تقسيم المادة إلى الجوهر والعرض:

انّ تقسيم الممكن إلى الجوهر والعرض من التقسيمات الرائجة بين الأغارقة والفلاسفة الإسلاميين فكل ما في الوجود من الأُمور الممكنة وخاصة الأُمور المادية لا يخلو من كونه إمّا قائماً بنفسه، أو قائماً بغيره.

فالشيء الممكن القائم بنفسه من دون أن يحتاج في تحقّقه وعينيته إلى شيء يقوم به «جوهر» كالإنسان والحيوان والشجر والحجر وغيرها [١].

وأمّا العرض فهو ما يتوقف في تحقّقه في الخارج على العروض لشيء آخر، وذلك مثل الألوان والطعوم والروائح والأشكال القائمة بتلك الأجسام.

ولأجل ذلك نرى أنّ الفلسفة تقسّم الممكن إلى الجوهر والعرض.

كما انّها تقسّم العرض إلى أقسام تسعة منها: «الكم والكيف والوضع والأين» وغير ذلك ممّا يأتي ذكره.

فالتفاحة «جوهر» ولونها «كيف» ووزنها ومقدارها «كم» والهيئة الحاصلة من نسبة بعض أجزائها إلى بعض، ونسبة المجموع إلى الخارج «وضع».

كما أنّ الهيئة الحاصلة لها من كونها شاغل الحيز (ـ وإن شئت قلت: النسبة الحاصلة من إحاطة المكان بالمكين ـ) «أين».

فالتفاحة التي هي جوهر تكون بهذه الحيثيات: متكيفة متكمّمة (أي ذات كم) متوضعة (أي ذات وضع) متأيّنة (أي ذات أين).

ومثلها سائر الأعراض المبرهن عليها في محلها.

***

١ـ لابد أن نعلم أنّ عدم احتياج الجوهر في تحقّقه إلى الموضوع هو غير كونه غير محتاج إلى العلّة التي تخرج الشيء من العدم إلى الوجود.

فالجوهر وإن كان غير محتاج في وجوده إلى موضوع يقوم به ولكنّه كالعرض محتاج إلى العلّة الموجدة له.

سادساً: الحركة في الأعراض:

لقد اتفقت كلمة الفلاسفة على وقوع الحركة في الأعراض الأربعة (الكيف والكم والوضع والأين) واختلفوا في إمكان وقوعها في غيرها من الأعراض.

ولتوضيح ذلك نمثل بالتفاحة فانّه تطرأ عليها ـ وهي على الشجرة ـ الألوان الواحد تلو الآخر، فتتحرك من بياض إلى صفرة إلى حمرة إلى لون قاتم يميل إلى السواد، وهذه هي حركة التفاحة في «الكيف».

كما انّ تحركها من الصغر إلى الكبر وتعاظم حجمها حركة في «الكم» وعندما تدار على مركزها بحيث تتغير نسبة أجزائها إلى الخارج وان لم يتغير مكانها كان ذلك حركة في «الوضع».

وإن سقطت من الشجرة على الأرض وانتقلت من مكان إلى مكان آخر بحيث اتخذت مكاناً سيالاً فهو حركة في «الأين».

وبهذا المثال يسهل تصوّر وجود الحركة والتصديق به في هذه الأعراض الأربعة.

ويمكن التمثيل، بما هو أوضح من كل ذلك في هذا المجال: فحركة الماء من البرودة إلى السخونة حركة في الكيف.

وحركة الرحى على مدارها حركة في الوضع.

ونمو الشجرة من حيث الحجم (أي تعاظمها من حيث الطول والعرض) حركة في الكم.

وحركة السيارة من مكان إلى مكان آخر حركة في الأين.

هذا عن الحركة في الأعراض الأربعة.

وأمّا بقية الأعراض (التسعة) فهي عبارة عن:

١ـ مقولة الفعل (أي تأثير شيء في شيء).

٢ـ مقولة الانفعال (أي تأثر شيء عن شيء) .

٣ـ مقولة متى (أي كون الشيء واقعاً في الزمان) .

٤ـ مقولة الإضافة (أي نفس الانتساب كالابوة والبنوة) .

٥ـ مقـولة الجدة (أي الهيئـة الحاصلة من إحـاطة شيء على شيء كـالتعمم الحاصل من إحاطـة العمامة على الرأس، والتقمّص الحاصل من إحـاطة القميص على اللابس) .

وأمّـا أنّهم لماذا لم يجوّزوا الحركة في الأعـراض التسعة جميعهـا فللبحث عنـه مجال آخر، وقـد تعرض لهذه المسـألة الفيلسـوف الكبير صدر الـدين الشيرازي في أسفاره[1].

غير انّ القول بـالحركة الجوهرية أوجـد في الفلسفة تصوراً خاصـاً في صعيد الأعراض كلّهـا، إذ على القول بـالحركة الذاتيـة الجوهرية للمادة لا يبقـى فرق بين عرض وآخـر، فانّ العـالم بهويته الذاتيـة متبدّل متغيّـر سيّـال، وفي حال التـواجد المستمر[2].

وهكذا يقود التحقيق ـ بناء على القول بالحركة الجوهرية ـ إلى أنّ حركة المادة شـاملة لكل مـا لها من الأعـراض والصفات من غير فـرق بين الأعراض الأربعـة الأُولى، والخمسة الباقية.



١ـ الأسفار: ٣/ ١٨٦ .

٢ـ والمقصود مـن التواجد المستمر هنا هـو كون الشيء ذا وجود مستمر بحيث يصـح أن يقال: إنّه في حال الوجود والعدم، وإنّه يوجد من جانـب وينعدم من جانب آخر وإن كان حقيقة الحركة فوق هذا التوصيف فالحركة وجود سيّال في بعد الزمان كالخط الذي له وجود سيال في بعد المكان، فكما أنّ كل جزء من أجـزاء الخط موجود في رتبته ومكـانه، وإن كان غير موجـود في مكان الجزء الآخر فهكذا أجزاء الحركة، فإنّ كل جزء منها موجود في ظرفه وإن كان معدوماً في ظرف الجزء الآخر.

وعلى الجملة البعـد الزماني لا يختلـف عن البعد المكـاني فكما أنّ الامتداد المكاني لا يـوجد إلاّ بانعدام الاجزاء بتاتاً فكذا ما له بعد وامتداد زماني.

سابعاً: الحركة في الجوهر:

لقد تبيّن في البحث السابق وقوع الحركة في الأعراض وكيف اتفقت كلمة الفلاسفة على جوازها وجريانها في أربعة منها، وان اختلفوا في الخمسة الباقية، وقد أشرنا إلى جريانها في الجميع بناء على القول بالحركة الجوهرية وقلنا إنّ العالم بذاته خاضع للحركة والتبدّل و إذا كان الأمر كذلك لم يبق فرق بين عرض دون عرض.

ولهذا يتحتم علينا أن نبحث في الحركة الجوهرية بوجه يتناسب مع حجم وهدف هذا الكتاب. فنقول:

إنّ مكتشف هذه الحركة هو الفيلسوف الإسلامي الكبير «صدر المتألهين الشيرازي» [1] فقد توصل بالبراهين العقلية إلى أنّ التغيّر والحدوث المتجدّد لا يختص بصفات المادة وعوارضها بل يتطرّق هذا التغيّر إلى ذات المادة بمعنى انّ الكون بجميع ذراته في تحوّل وتغيّر مستمر، وانّ ما يتراءى للناظر من الثبات والاستقرار والجمود في مادة الكائنات الطبيعية ليس إلاّ من خطأ الحواس إذ الحقيقة هي غير ذلك، فكل ذرة من ذرات المادة خاضعة للتغيّر والتبدّل والسيلان والصيرورة.

وبفضل هذا الكشف تبيّن تعدّي التغيّر من سطوح الطبيعة إلى أعماقها، ومن ظواهرها إلى بواطنها.

وبما انّ هذه المسألة قد احتلت مكان الصدارة في الفلسفة الإسلامية فانّنا نستعرضها هنا، ونشير إلى أهم البراهين والأدلّة المقامة على صحتها، بعد أن ننقل ما يحتج به المانعون من «الحركة الجوهرية» تمهيداً لما نتوخاه من الاستنتاج.

❋❋❋

١ـ ولنعم ما قيل في حقه وفي تاريخ وفاته:

ثم ابن إبراهيم صدر الأجل ... في سفر الحج (مريضاً) ارتحل

قدوة أهل العلم والصفاء ... يروي عن الداماد والبهائي

ثامناً: حجة المانعين من الحركة في الجوهر:

لقد كان الفلاسفة ـ قبل صدر الدين الشيرازي ـ يمنعون من وقوع الحركة في الجوهر، لأنّ الحركة متحقّقة باتصال أجزائها السابقة باللاحقة بحيث تعد مجموع الأجزاء أمراً واحداً، لأنّ حد الحركة هـو «سيلان الوجود وتدرّجه» [1] وهذا المعنى محفوظ في الأعـراض إذا وقعت في مجال الحركة دون الجوهر، لأنّ الحركـة في الجوهر تستلـزم انقطاع الأجـزاء اللاحقـة عن الأجـزاء السابقـة فلا يمكـن عد الـلاحق والسابق شيئاً واحداً، وتوضيحه كما يلي:

إنّ الحركـة لا تتحقّق إلاّ بأُمـور ستة منهـا: المبـدأ والمنتهى، ومنها الموضـوع والمقولة، ومنها الفاعل (المحرّك) والزمان.

والمراد من المبدأ والمنتهى واضح، كما انّ المراد من المحرِّك هو فاعل الحركة، وموجدها.

كما انّ المقصود من الزمان هو مقدار الحركة.

والذي يحتاج إلى التوضيح هو التفاوت بين الموضوع والمقولة فنقول:

إذا تحرَّك الجسم الجوهـري (كالتفـاحة) في جهـة من الجهات كـالكيف أو الكم فهناك موضوع وهو نفس التفاحة، وهناك مقولة وهي الجهة التي تتحرِّك فيها التفاحة وتتكامل في تلك الناحية، وهي في المقام كيف التفاحة وكمّها، وغير ذلك من الصفات العارضة لها.

إنّ الحركة عبارة عـن وجود سيّال لماهية المقولـة بحيث يعد الجزء الأوّل من وجود تلـك المقولة مـع الجزء الآخر شيئاً واحـداً وذلك كحركـة التفاحـة في كيفها وكمها فهناك لون سيّال بعرضه العريض وكم سيّال كذلك.

١ـ نهاية الحكمة للطباطبائي.

فمجموع ما يتوارد عليه من الألوان والكميّات شيء واحد سيّال متفاوت الدرجات.

وبعبارة أُخرى: إنّ حقيقة الحركة عبارة عن التبدّل والتغيّر التدريجيّين اللّذين لا يقع الفصل بين أجزائها حقيقة، بل هي شيء واحد سيّال توجد أجزاؤه من جانب وتنعدم من جانب آخر على وجه الاتصال والتلاصق حسب ما أوضحناه في التعليقة السابقة.

فإذا كانت حقيقة الحركة هو ظهور المقولة (الكيف أو الكم مثلاً) بوجودها الوحداني السيّال فلا بأس في وقوعها في الأعراض، وذلك لأنّ الحركة وإن كانت ذات أجزاء مبعثرة ومتشتتة لكن الذي يجمع شملها هو الموضوع (أي التفاحة) الذي تتوارد عليه الكيفيات والكميات المختلفة.

وبتعبير آخر: إنّ وحدة الموضوع تصير سبباً لعد مجموع المتفرّقات في عمود الزمان شيئاً واحداً بحيث يعد مجموع الدرجات من اللون والكم: كيفاً واحداً سيّالاً، وكمّاً واحداً كذلك، وليس ذلك إلاّ لأنّ وحدة الموضوع حافظة لوحدة الحركة.

ولأجل ذلك يسهل التصديق بإمكان وقوع الحركة في العرض.

وأمّا الحركة في الجوهر فبما انّ التغيّر نافذ فيها إلى واقعية الموضوع (أي نفس التفاحة) فعندئذ لا يمكن أن يعد السابق من هذا الجوهر مع اللاحق شيئاً واحداً، ولا يمكن أن يقال: إنّ هذه التفاحة هي نفس التفاحة السابقة قبل لحظة إذ لا رابط هنا.

وبعبارة أُخرى: إنّ الموضوع والحركة في الأعراض شيئان، فالتغيّر وإن كان نافذاً في وجود المقولة لكن ثبات الموضوع يوجب عد جميع الأجزاء السابقة واللاحقة شيئاً واحداً وهذا بخلاف القول بالحركة الجوهرية، لأنّ التغيّر والتبدّل

هنا كما هو نافذ في جانب المقولة كذلك نافذ في جانب الموضوع بل الموضوع والمقولة ـ هاهنا ـ شيء واحد، لأنّ الصورة الجسمية الحيوانية والنباتية هي المقولة، وفي الوقت نفسه هي الموضوع، فإذا كانت الطبيعة الجوهرية متبدلة في ذاتها، سيّالة في حقيقتها، فكيف يمكن القول بأنّ هناك شيء واحد متحرّك ومتكامل، وسيلان واحد لا غير.

هذا هو عمدة الإشكال في تصوّر الحركة الجوهرية.

وقد أشار الحكيم الإلهي «السبزواري» إلى هذا الإشكال وذلك في شرح منظومته بقوله: إنّ الجوهر لو كان فيه اشتداد وتنقص فأمّا أن يبقى نوعه في وسط الاشتداد والتنقص، أو لا، فإن بقي فما تغيّرت الصورة الجوهرية وإن لم يبق فقد بطل جوهر، وحصل جوهر آخر[1].



تاسعاً: جواب مكتشف الحركة الجوهرية:

والجواب عن هذا الإشكال هو: انّ للمتجدّدات المتسلسلة والمتصرّمات المتلاحقة نحو بقاء، ونحو وحدة فانّ الماء النابع السيّال يعد شيئاً واحداً، وان كان ذا أبعاد وأجزاء، والحركة وإن كانت ذات أبعاض وأجزاء إلاّ أنّ تلاحق أجزائها وتلاصقها على وجه لا تقع بينها فترة يوجب عند الجمع شيئاً واحداً بالحقيقة، وعلى ذلك فالوحدة لا تختص بالذوات القارة من الأشياء بل تعمّها والمتصرّمات، إذا كانت ذات تسلسل وتتابع[2].

١ـ المنظومة: ٢٤٠، وهذا الاشكال هو من الشيخ الرئيس ابن سينا وغيره في نفي الحركة في الجوهر، وقد نقله صدر المتألهين في أسفاره بتفصيله، لاحظ: ٣ / ٨٥.

٢ـ لاحظ ما علّق به العلاّمة الطباطبائي على الأسفار في هذا الصدد: ٣/ ٨٧.

وأمّا تقسيم الحركة حسب المقياسات المختلفة فانّما هو للأغراض الحياتية، ولو انّنا أغمضنا العين عن ذلك لم تكن للحركة أجزاء بالفعل منفصلة بعضها عن بعض، بل هي ذات أجزاء بالقوة، ولذلك لا تخرج عن كونها شيئاً واحداً.

ويمكن تقرير الجواب بتعبير آخر وهو: انّ حافظ الوحدة في الحركة في «الأعراض» ليس هو الموضوع، بل الحافظ عبارة عن «اتصال» أجزاء الحركة وتلاصق درجاتها، بحيث لو فرض إمكان قيام العرض بنفسه لعد مجموع الأجزاء السابقة واللاحقة للكيفيات والكميات شيئاً واحداً، وليس ذلك إلّا للاتصال والتلاصق.

فإذا كان هذا هو الملاك في وحدة الحركة في الأعراض، كان بنفسه موجوداً في الحركة في الجوهر فلا مانع منها. هذا كلّه توضيح لما أفاده مكتشف الحركة الجوهرية في الإجابة على إشكال النافين لها، وإليك نص عبارته:

«إنّ هناك وجوداً واحداً شخصياً متصلاً له حدود غير متناهية بالقوة، ففيه وجود أنواع بلا نهاية بالقوة والمعنى، لا بالفعل والوجود، ولا فرق بين حصول الاشتداد الكيفي والكمي، وبين حصول الاشتداد الجوهري في كون كل منهما استكمالاً تدريجياً، وحركة كمالية في نحو وجود الشيء سواء كان ما فيه الحركة كمّاً أو كيفاً، أو جوهراً، وموضوع كل حركة وإن وجب أن يكون باقياً بوجوده وتشخصه إلّا أنّه يكفي في تشخّص الموضوع الجسماني أن تكون هناك مادة تتشخص بوجود صورة ما وكيفية ما وكمية ما فيجوز له التبدّل في خصوصيات كل منهما»[1].

وقال أيضاً: «إنّ الحركة كما يجوز في الكم والكيف يجوز في الصور الجسمانية، كما انّ للسواد عند اشتداده فرداً شخصياً زمانياً مستمراً متصلاً بين

١ـ لاحظ الأسفار: ٣/ ٨٦ ـ ٨٧.

المبدأ والمنتهى منحفظاً وحدته، بواحد بالعدد فكذلك للجوهر عند استكماله التدريجي كون واحد زماني مستمر باعتبار، ومتصل تدريجي باعتبار، وله حدود كذلك، والبرهان على بقاء الشخص ها هنا كالبرهان على بقاء الشخص هناك، فانّ كلاً منهما متصل واحد زماني، والمتصل الواحد له وجود واحد، والوجود عين الهوية الشخصية.

ولو لم تكن الحركة متصلة واحدة كان الحكم بأنّ السواد في اشتداده غير باق حقاً»[1] إلى هنا تبيّن ضعف إشكال المانعين من وقوع الحركة في الجوهر، ولنستعرض معاً أبرز براهين مكتشف هذه الحركة على وقوعها في الجوهر أيضاً.

❋❋❋

عاشراً: براهين الحركة في الجوهر:

استدل الفيلسوف الإسلامي الكبير «صدر الدين الشيرازي» على هذا القسم من الحركة ببراهين نشير هنا إلى برهانين بارزين منها فقط:

البرهان الأوّل:

إنّ وجود الحركة في العرض لا ينفك عن الحركة في الجوهر أي انّ حركة الجسم وتكامله التدريجي في الأوصاف خير دليل على حركته، وتكامله وتدرّجه من حيث الذات والجوهر.

وبعبارة أُخرى: إنّ الشيء الذي يتحرّك في ناحية الكيف أو الكم تلازمه حركة أعمق ممّا نشاهده في سطوح الجسم وظواهره وهي الحركة في الذات والجوهر.

١ـ الأسفار: ٣/ ٩٦.

هذا هو خلاصة البرهان، وإليك تفصيله، ويظهر ذلك من بيان مقدّمتين:

الأُولى: انّ علينا أن نقيّم نسبة الحركة إلى المتحرك، ونسأل: كيف يتصف الشيء بالحركة؟

أو بعبارة أُخرى: يجب أن ندرس كيفية تحرك الشيء في أوصافه وأعراضه كالكيفيات العارضة لها من حيث اللون أو الطعم أو غير ذلك.

إنّ هناك ثلاثة احتمالات في هذا المجال:

١ ـ أن تكون الحركة بمنزلة شيء يستعيره الجسم من الخارج، ويتصف به على نحو عروض الشيء للشيء أي أن تعرض الحركة على الجسم كما يعرض الطلاء على الأبواب والجدران.

٢ ـ أن تكون هناك ذرات حاملة للحركة فتعرض الحركة للشيء بواسطة دخول تلك الذرات في داخل الجسم، كما يجيئ نظيره في تفسير عروض السخونة للماء.

٣ ـ أن يتحرك الجسم بنفسه وذاته إثر توفّر شرائط وظروف خاصة فيكون هو الموجد للحركة في صفاته وأعراضه ضمن شرائط اعدادية.

ففي القسمين الأوّلين فرضت الحركة أمراً خارجاً عارضاً على الجسم على سطوحه بنفسه أو بواسطة الذرات الحاملة للحركة.

وأمّا في القسم الأخير فليس فيه للحركة وجود مستقل عارض للجسم، وإنّما الجسم هو الذي يوجد الحركة في ظروف وشرائط خاصة.

ولتوضيح الفرق بين هذه الفروض نأتي بالمثال التالي:

إنّ في تسخن الماء فروضاً واحتمالات ثلاثة:

١ ـ أن تنتقل السخونة بصفتها وصفاً قائماً بالغير، من الخارج إلى الجسم وتعرض عليه.

٢ـ أن تكون هنـاك ذرات حاملة للحرارة كالذرات النـارية تدخل في الماء، ويصير الماء حـاراً سـاخنـاً لأجل مجاورة أجـزائه لهذه الـذرات النـاريـة الحاملـة للحرارة.

٣ـ أن يتحرك الماء بنفسه إلى الحرارة أثر تـوفر شرائط وظروف خاصة فيصير الماء حاراً بنفسه، لا أنّ الحرارة تعرض له من الخارج، أو يتراءىٰ حاراً بسبب مجاورة أجزائه للذرات النارية.

والشق الأوّل بـاطـل جـداً، لأنّ الحرارة وصف وعـرض لا يمكـن أن يقـوم بنفسه، وإنّما يقوم بغيره، وعلى هـذا القول يلزم أن يكون العـرض في حال الانتقال شيئاً مستقلاً قائماً بنفسه وإن كان قائماً بالغير بعد الانتقال.

ولأجل ذلك يقول الفـلاسفة باستحالة انتقال العـرض من مكان إلى مكان آخر، لأنّه وإن كان في الحالة السابقة واللاحقـة قائماً بالغير لكنّه في حالة الانتقال يلزم أن يكون قائماً بالنفس ولو آناً واحداً مع أنّه قائم بغيره.

والشق الثـاني وإن كان رائجاً إلى أواسـط القرن التاسـع عشر الميلادي، كما كـان موضع تـأييد كبـار الطبيعيّين نظير «لابلاس» و «لافـوازيه» غير أنّـه رُفِضَ مُؤخراً من قبل الخبراء في العلوم الطبيعية نظير «كارنو» و «ماكسول» وقامت مكانه النظرية الأخيرة.

فلا يبقى إلاّ الشق الثالث وهو الذي يتفق العلم والفلسفة فيه.

ولئن قلنا بصحـة الشق الثاني في مورد الحرارة وأنّ معنى كـون الماء حاراً هو دخول الذرات النارية في الماء [1] إلاّ أنّه لا يمكننا القول به في «الحركة» لأنّ الحركة

١ـ وإنّ الحار ــ حسب هـذه النظريـة ـ هو تلـك الذرات النـارية غير أنّ الـلامسة حيث تعجـز عن التفكيك بين الـذرات النـارية عـن عناصر الماء والتمييـز بينهما تتصـور حرارة الماء لشـدة مجاورة أجزائه للذرات النارية مع أنّ الشيء الحار هو الذرات النارية المتداخلة مع الماء.

ليست جسماً قـائماً بالنفس حتى يعـرض على المتحرِّك، أو يحل في المتحـرِّك حلول الذرات النـارية في عنـاصر الماء، فلا منـاص من القول بـالشق الثالـث، وهو أنّ معنى كون الجسم متحركاً في صفاته وأعراضه هو: حصول شرائط وظروف للجسم بحيـث يتحـرك الجسم بنفســه في جهـة، أعني: تكـاملــه من حيـث الصفـات والكميات أو غير ذلك، ويكون هو المحرّك لنفسه في تلك الجهة.

وبذلك يعلـم أنّ «المحرّك» في الحركة في الأعراض هـو نفس الجسم فنفس الجسم هو العلة، والحركة في الأعراض هي المعلول.

ونستنتج من هـذا أنّ أوصاف الجسم (مثـل اللون والحجم) معلـول لذات الطبيعة التي تخلق تلك الأوصاف في اطار شرائط، ومعدات خاصة.

الثانية: انّ علّة المتحرّك متحركة، وعلّة الساكن ساكنة، ويتضح ذلك بالمثال التالي:

لو أنّنا سرنا في طريق مظلم وقد حملنا بأيدينا مصباحاً ليضيئ طريقنا.

فلو أردنـا أن يكون الضوء متحركـاً وجب أن يكون المصباح الذي هـو علّة ذلك الضـوء متحركـاً أيضاً، إذ تـوقف المصباح في نقطـة يوجـب توقف الاضـاءة والضوء فيها.

وفي المقام الـذي نحن فيـه الآن، لمّا كانت الأوصـاف والأعراض بـدرجاتها المختلفة معلولة لطبيعة الجسم وذاته ـ كما ثبت في المقدمة السابقة ـ فانّنا نتساءل:

هل هذه الدرجات بأجمعها معلولة لطبيعة الجسم، أم أنّ كل درجة من هذه الدرجات معلولة لدرجة معينة ومرحلة خاصة من الجسم؟

وحيث انّ الأوّل غير صحيح، لأنّـه لو كانـت جميع الدرجات مـن العرض (كاللون والحجم) معلـولة لطبيعة الجسم وذاته لزم أن تكون جميـع هذه الدرجات

وأشدها، فعلية (أي موجودة بأجمعها بـالفعل) بمجرّد وجود الجسم الذي هو علّة لتلك الدرجات، وإلاّ لزم انفكاك المعلول عن علّته [١].

أقول: حيث انّ الأوّل باطل لزم القول بالثاني وهو أنّ كل درجة من اللون أو الكم معلول لدرجة معينة من الجسم، فلا مناص من فرض طبيعة المادة، متحركة، متكاملـة، موّاجة غير هادئة ولا سـاكنة، وبالتـالي ذات درجات في جوهـرها فهي تتحرّك على نسق حركة كيف الجسم وكمّه.

وبعبارة أُخرى: إذا فرضنا أنّ الأجسام متحرّكات في ناحية الكيف أو الكم، وقلنا: إنّ ذلك ناشىء من طبيعة الجسم وذاته ـ حسب ما قرّرناه ـ وفرضنا أنّ العلّة أيضاً متحرّكة متكاملة تدريجيـاً وأنّها أيضاً ذات درجات ومراتب فعندئذ صح أن تكون كل درجة خاصة من اللون أو الكم معلـولة لدرجة خاصة من تلك الطبيعة فلا مانع من حصول التكامل تدريجاً في ناحية المعلول (وهو العرض) إثر حصول التكامل التدريجي في ناحية العلّة (وهي الجسم) .

وأمّا لو كانـت الذات والطبيعة ساكنة وفاقـدة للدرجات والمراتب لما أمكن التكامل التدريجي في ناحية الكيف أو الكم، لأنّ المفروض أنّ الطبيعة علّة لمجموع الـدرجات، مـن الكيف والكـم، وهي بنفسهـا وثباتها كـافيـة في تحقّق كـل تلك الدرجـات (وحصول أقصى المراتب مـن الكيف والكم دفعة واحـدة) فيجب أن تكون جميع المراتب من اللون والحجم حاصلة بالفعل من دون تدرّج.

وبتعبير ثالث: حيث إنّ الطبيعة الجرمية بهويتها الثابتة وشخصيتها الواحدة

١ـ قال صدر الدين الشيرازي:

«لابد في الوجود من متحرك بالـذات وهو مبدأ الحركة على سبيل اللزوم (أي قطعاً) وذلك لأنّ فاعل الحركة المباشر لها لابد وأن يكون متحركاً وإلاّ لزم تخلف العلّة عن معلولها».

راجع الأسفار: ٣/ ٣٩ـ ٤٠.

علّة لجميع الدرجات والاشتدادات في ناحية المعلول وجب أن يحصل مجموع تلك الدرجات دفعة واحدة بلا تدريج لفرض وجود العلة التامة لمجموع تلك الدرجات والمراتب، ولكن المفروض خلافه، أي المفروض حصول تلك الدرجات بالتدريج وذلك يكشف عن التدرّج في الطبيعة الجرمية أيضاً وإلاّ حصل الانفكاك بين العلة التي هي الطبيعة الجرمية والمعلول وهي الأعراض في درجاتها.

وعلى الجملة لا يمكن فرض التدرّج في المعاليل مع فرض الثبات والسكون في جانب العلّة، فانّ فرض التدرّج في ناحية المعلول يكون بمعنى عدم وجود علّة لجميع المراتب والدرجات، بينما فرض الثبوت في جانب العلة يكون بمعنى حصول علّة جميع الدرجات والمراتب بالفعل.

ففرض الثبوت في أحدهما والتدرّج في الآخر أشبه شيء بفرض المتناقضين.

وبعبارة رابعة: لو كانت العلّة ثابتة يجب أن يكون لها معلول واحد، مع انّا حسب الفرض نواجه في كل لحظة ظاهرة جديدة لم تكن قبلاً، فالحالة الجديدة في ناحية الكم أو الكيف، بدليل اختلافها مع السابقة واللاحقة تكشف عن اختلاف عللها وتفاوتها وتدرّجها ولمّا كان المفروض أنّه ليس هناك علّة سوى الطبيعة التي قامت بها الأوصاف يلزم أن تكون الطبيعة متبدّلة متفاوتة ذات درجات ومراتب حسب درجات معاليلها.

إذا وقفت على هاتين المقدّمتين يسهل عليك التصديق بما قلناه باختصار في مطلع هذا البرهان من «انّ وجود الحركة في الأوصاف والأعراض خير دليل على وجودها في الجواهر والأجسام».

وقد لخّص العلاّمة الطباطبائي هذا البرهان بقوله:

«إنّ الحركات العرضية بوجودها سيّالة متغيّرة، وهي معلولة للطبائع والصور النوعية (أي كالجمادية والنباتية والحيوانية) التي لموضوعاتها، وعلّة المتغيّر

يجب أن تكون متغيّرة، وإلاّ لزم تخلّف المعلول بتغيّره عن علّته وهو محال فالطبائع والصور الجوهرية التي هي الأسباب القريبة للأعراض اللاحقة، التي فيها الحركة، متحرّكة في وجودها، متجدّدة في جوهرها»[١].

وعلى ضوء هذا البرهان يجب أن يكون للأجسام هوية سيّالة كهوية الأعراض وإن كنّا لا نحس بذلك السيلان والتدرّج والحركة، فكما انّ حركة الفلز في الحرارة تلازمه في كل لحظة حرارة خاصة يعدّ المجموع بسبب الاتصال والتلاصق حرارة واحدة فهكذا يجب أن تكون للذات والجوهر في كل لحظة هوية جديدة، ولكن تلك الهويات ـ لأجل الاتصال ـ تعدّ شيئاً واحداً، وهذه الوحدة الاتصالية أوجدت شخصية واحدة في ظل الوحدة الاتصالية.

❋ ❋ ❋

البرهان الثاني:

لا شك في أنّ البعد الزماني من الأُمور الواقعية التي يلمسها كل إنسان، فلا يمكن ـ مثلاً ـ إنكار البعد الزماني بين السيد المسيح ـ عليه السلام ـ ونبينا الأكرم ﷺ وتقدّم الأوّل وتأخّر الثاني.

ولهذا فإنّ البعد الزماني لا ينكره إلاّ من أنكر العالم من الأساس، ونحن في فسحة عن مناقشته وجداله.

غير انّ كل من اعترف بأنّ للزمان واقعية وجد نفسه أمام السؤال التالي: ما هو حقيقة الزمان وأين مبدؤه ومنشؤه؟

إنّنا نرى تقدّماً وتأخّراً توصف به الكائنات فما هو منشأ (أو بالأحرى ملاك) توصيفها بالتقدّم وبالتأخّر؟

١ـ نهاية الحكمة: ٢٠٧ـ٢٠٨.

هل يكفي أن يقال: إنّ وصف الأشياء والظواهر بالتقدّم والتأخّر، انّما هو لانطباق أحدها مع طلوع الشمس والآخر مع غروبها، أو بوقوع أحدها في أوّل الشهر، والآخر في نهايته؟

إنّ هذه الإجابة ـ رغم صحتها في نفسها ـ وإن كانت تقنع العامي، ولكنّها لا تقنع الفيلسوف المتحرّي للحقيقة، لأنّه سيسأل أيضاً: وبماذا نصف طلوع الشمس بالتقدّم وغروبها بالتأخّر، وما هو الملاك لهذا الوصف؟

ولو أُجيب بأنّ هناك ملاكاً آخر لتوصيف طلوع الشمس بالتقدّم، والغروب بالتأخّر لنقل السؤال إلى ذلك الملاك أيضاً، وهكذا.

ولهذا لجأ الفلاسفة ـ لحل هذا الإشكال ـ إلى القول بأنّ هناك بعداً مستقلاً مستمراً وسيلاناً جارياً تتصف أجزاؤه بالتقدّم والتأخّر اتصافاً ذاتياً، أي ليس التقدّم والتأخّر صفة عارضة له بل هويته هوية مستقلة وعين التقدّم والتأخّر وهو لا يرتبط بالكائنات والظواهر المادية، إلاّ من حيث كونها وعاءً لهذه الكائنات والظواهر المادية، وليس هذا البعد إلاّ الزمان.

نعم إذا قيست الكائنات والظواهر المادية إلى هذا البعد والوجود المستقل اتصفت تلك الأشياء بالتقدّم والتأخّر.

وعلى ذلك فليس في ذات الكائنات المادية أي تقدّم أو تأخّر، أي ليست الكائنات المادية متقدّمة أو متأخّرة بالذات بل قد استعارت وصف التقدّم والتأخّر من الزمان، لأجل وقوعها في هذا الظرف أو ذاك، بحيث لو حذفنا الزمان من صفحة الوجود لما اتصفت تلك الكائنات المادية بالتقدّم والتأخّر.

وهذا القول (أي وجود بعد مستقل هويته نفس السيلان والجريان وذاته عين التقدّم والتأخّر وهو في حد نفسه وعاء للكائنات المادية فهي واقعة فيه وقوع المظروف في الظرف) وإن أجاب عن السؤال المطروح حول ملاك توصيف بعض

الكائنات بالتقـدّم، والبعض الآخر بالتأخّر، إلاّ أنّه ليـس بمرضي عند الفيلسوف الإسلامي الكبير «صدر الدين الشيرازي» الذي تعرض له بالنقد بالبيان التالي.

إنّ محصل هـذا القـول هو: أنّ الـزمـان شيء والكائنـات شيء آخـر، وليس الزمـان بعداً للموجـودات المادية داخلاً في جوهـرها، واقعاً في حقيقتهـا، وانّما هو وعاء يقـع العالم فيه، فبما أنّ لأجـزاء ذلك البعد تقـدّماً وتـأخّراً بالـذات، اتصفت الكائنات التي تقع في ذلك الظرف بذلك الوصف استعارة ومجازاً، وعندئذ ينطرح السؤال التالي:

لو كانـت طبيعة الكائنات الماديـة منزهة بالـذات عن الزمان، وعاريـة عنه بحسب ذاتها، استحـال وصفها بـالتقدّم والتأخّـر على وجه الحقيقـة، إذ على هذا يكون ذلك البعد السيّـال المتقدّم بعضه والمتأخّر بعضه الآخر، خارجـاً عن جوهر الكائنات وذات هذا الكـون، ويكون أمراً عرضياً لا يتجاوز عن كونـه وعاء وظرفاً للكون والكائنات، وعند ذلك فكيف يصح وصف تلك الكائنات بأنّها متقدّمة أو متأخّرة حقيقة، والحال أنّ المتقدّم والمتأخّر ـ في الحقيقـة ـ هو وعاء هذه الكائنات وظرف هذا الكون؟

أو ليست نسبـة هذا الأمر واسنـاده إلى الظواهر الماديـة ـ على هـذا القول ـ نسبة خـاطئة واسنـاداً مجازياً غير حقيقي، مع أنّ مـا نجده هو خـلاف هذا فـانّنا عندما نصف كائناً بالتقدّم وآخر بالتأخّر ونسند إليهما هذين الوصفين نفعل ذلك على وجه الحقيقـة لا المجاز، أي انّنـا نعتبر التقدّم والتـأخّر صفـة لنفس الظاهـرة حقيقة.

إنّ قولهم بأنّ التقـدّم والتأخّر خـارج عن حقيقة الكائنـات المادية غير أنّها يسند إليها التقـدّم والتأخّر بالمجاز والعنـاية يشبه توصيـف الجسم الذي لا يقبل الحرارة بأنّه حار حقيقة، أو الذي لا يقبل الاحتراق بأنّه محترق بالحقيقة.

فلو كانت الكـائنات المادية قارة في حقيقة ذاتها، ثـابتة في صميم طبيعتها، استحال أن توصف بالـلاقرار و اللاثبات، والتقدّم والتأخّر إلاّ بـا لمجاز والعناية، ويكون توصيفها من قبيل الوصف بحال المتعلّق [1].

ولكن اتصـافها بالتقـدّم والتأخّر والتصرّم والانقضـاء والمضي والاستقبال، على الحقيقـة خير دليـل على أنّ لهذا الاتصـاف منشـأ في ذات الجسـم وطبيعتـه، وحقيقة جوهره.

ولأجل ذلك نرى أنّ الموجـودات الخارجة عن أُفق الزمـان (كا لمجرّدات) لا تقع في نطاق الزمـان ولا توصف به، ولا توصف بـالتقدّم والتأخّر [2] أي لا تكون ضمن الـزمان ولا معـه بل هي خـارجة عنـه غير متصفة بـه، ونسبتها إلى الـزمان المتقدّم والمتأخّر سواء.

وهذا بخلاف الكائنات المادية فانّ نسبتها إلى الزمان ليست على نحو واحد ففيها المتقدّمات وفيها المتأخّرات على وجه الحقيقة لا المجاز.

ولأجل ذلك يجب أن نقول إنّ «ملاك» الاتصاف بالتقدّم والتأخّر، موجود في نفس هويات الكائنات وطبائعها، وأنّ لها هوية سيالة متقدّمة ومتأخّرة.

وبعبارة أُخرى: انّ مثل الكائنات الماديـة ونسبتها إلى الزمان مثل نسبتها إلى المكان، فكما أنّ البعد المكـاني داخل في هوية الكائنـات المادية، بمعنى أنّ الجسم يمتد بذاته طولاً وعرضاً وعمقاً، فكذلك يتصف الجسم بالسيلان والجريان (وإن شئت قلت: بالزمان) بالذات.

فكما أنّ الشيء إذا لم يكن بذاته قابلاً للتحيز استحال استعارة المكان له من

١ـ مثل قولنا: زيد طويل ثوبه.

٢ـ ويشبه ذلك القوانين الـرياضية مثل ٢ + ٢ = ٤ فانّ هذا الأمر نزيه عن الـزمان وإن كان كل واحد من مصـاديق هذه الأرقام أُمـوراً زمانيـة، ولكن تلك القاعـدة الكلية منزهـة عن الزمـان مبرأة من السيلان وهو أشبه شيء با لمجرّدات في عالم الأعيان غير المادية.

الخارج، كذلك إذا لم يكـن قابلاً للـزمان بذاتـه استحال أن نستعير له الـزمان من الخارج أيضاً.

فهذا الاتصـاف أدلّ دليل على أنّ العامل لهذا هو نفـس طبيعة الجسم غير القارة، وانّ سيلان الجسم وتدرجه ولاقراره هو منبع تولّد الزمان واتصافه به.

وبعبارة أوضح: انّ اتصـاف الجسم با لمكان كما أنّه دليل على كـونه ذا أبعاد ثلاثة هي: (الطول والعرض والعمق) بالذات، كذلك اتصافه بالزمان علامة على أنّ للأجسام والكائنات المادية هذه بعداً رابعاً هو «الزمان»؟

فلو أنّ الفلاسفة أدخلـوا الأبعاد الثلاثة في حقيقة الجسم معرّفين لـه بأنّه ما يكون له أبعاد ثلاثة فإنّ نظرية الفيلسوف «الشيرازي» في الحركة الجوهرية تضيف إلى الجسم بعـداً آخر هو البعـد الزماني فـلابد من تعـريفه بأنّ الجسم مـا يكون ذا أبعاد أربعة: الطول والعرض والعمق والزمـان بمعنى السيلان والجريان الذي هو عين التقدّم والتأخّر.

وبما أنّ حقيقة الجسم ذات تصرّم وسيلان انتزع منه الزمان، ووصف بالتقدّم والتأخّر، وكان الزمان على هذا عجيناً بالجسم وجزءاً من جوهره وبعداً رابعاً له إلى جانب الأبعاد الثلاثة الأُخرى.

فعلى هذا يجب أن يكون وجـود الطبائع والكائنات كوجـود نفس الزمان في السيلان والجريان، ولا يكون لـوجودها قرار وثبات، بل يكون قـرارها وثباتها موتها وفناؤها، كما أنّ قرار الزمان وثباته عين فنائه وموته.

وإليك نص عبارة هـذا الفيلسوف القدير في هـذا الصدد: «لا شبهة في أنّ كون الشيء واقعاً في الزمان وفي مقولة متى سواء كان بالذات أو بالعرض هو نحو وجوده، كما أنّ كون الشيء واقعـاً في المكان وفي مقولة أين سواء كـان ذلك الوقوع بالذات أو بالعرض هو نحو وجوده.

فانّ العقل المستقيم يحكم بأنّ شيئاً من الأشياء الزمانية أو المكانية يمتنع بحسب بوجوده العيني وهويته الشخصية أن ينسلخ عن الاقتران بهما ويصير ثابت الوجود، بحيث لا يختلف عليه الأوقات، ولا يتفاوت بالنسبة إليه الأمكنة والأحياز، ومن جوّز ذلك فقد كابر مقتضى عقله، وعاند ظاهره باطنه، ولسانه ضميره.

فإذن كون الجسم بحيث يتغير وتتبدل عليه الأوقات ويتجدّد له المضي والحال والاستقبال ممّا يجب أن يكون لأمر داخل في قوام وجوده وذاته، حتى يكون في مرتبة قابليته لهذه التجددات، غير متحصلة الوجود في نفس الأمر إلاّ بصورة التغير والتجدد»[1].

ويقول أيضاً:

«إنّ الزمان عند القوم ذا هوية متفاوتة في التقدّم والتأخّر، والسبق واللحوق والمضي والاستقبال، ولكن الطبيعة عندنا كالزمان عندهم من غير تفاوت إلاّ أنّ هذه هوية جوهرية والزمان عرض.

والحق أنّ الهوية الجوهرية الصورية هي المنعوتة بها ذكرناه، بالذات، لا الزمان، لأنّ الزمان عرض عندهم، ووجوده تابع لوجود ما يتقدر به، فالزمان عبارة عن مقدار الطبيعة المتجددة بذاتها من جهة تقدّمها وتأخّرها الذاتيين كما أنّ الجسم التعليمي مقدار الطبيعة من جهة قبولها للأبعاد الثلاثة فللطبيعة امتدادان ولها مقداران أحدهما: تدريجي زماني يقبل الانقسام الوهمي إلى متقدّم ومتأخّر زمانيين، والآخر: دفعي مكاني يقبل الانقسام إلى متقدّم ومتأخّر مكانيّين»[2].

١ـ الأسفار: ٧/ ٢٩٠ ـ ٢٩١.

٢ـ الأسفار: ٣/ ١٣٩ ـ ١٤٠.

قال العلاّمة الطباطبائي في تعليقه على هذا الكلام: «هذا صريح في أنّه يرى للطبائع الجرمية أربعة أبعاد: الطول والعرض والعمق والزمان» راجع: ١٤٠ من هذا الجزء.

انظر أيها القارئ الكريم إلى هذه الفكرة التي توصّل إليها الحكيم والفيلسوف الكبير الشيرازي قبل أربعة قرون حيث صرّح بأنّ الأجسام (أو ما سمّاه بالطبائع الجرمية) ذات أربعة أبعاد: الطول والعرض والعمق والزمان، قبل أن يقف عليه أقطاب علماء الطبيعة في هذا العصر.

وعلى ذلك تصير النتيجة ـ بناء على هذا البرهان ـ أنّ وجود الأجسام كالزمان الذي له وجود سيّال غير قارّ الذات حتى لحظة واحدة، بل ويكون قراره: فناؤه، وسكونه: انعدامه، وعلى هذا تكون الكائنات المادية سيّالة غير قارّة يجري وجودها، ويتدرج ـ على غرار جريان الزمان وسيلانه ـ وما ذلك إلاّ لأجل كون الطبيعة عجينة بالزمان، ولكون الزمان داخلاً في هويتها، فلا يمكن أن يختلفا في الحكم[١].

ثمّ إنّ الحكيم والفيلسوف الشيرازي صاحب هذه النظرية والفكرة رتب عليها أبحاثاً وأفكاراً عالية نشير إليها إجمالاً.



١ـ وما نراه من السكون في عالم الطبيعة فهو من خطأ الحواس وليس الثبات في الحقيقة إلاّ كثبات الصورة للإنسان الناظر في الماء الجاري، حيث يرى صورة مستقرة في الماء مع أنّها تتجدد صورة بعد صورة بسبب جريان الماء.

ثم إنّ للحكيم الكاشف لهذه الحركة برهاناً ثالثاً يبتني على الدقة في كيفية وجود العرض، وأنّه عنده من مراتب الجوهر وتجلياته، ولأجل ذلك لا يمكن أن تعرض الحركة لها إلاّ من طريق الجوهر، وقد أوضحه في أسفاره: ٣/ ١٠٤، وشرحه الحكيم الإلهي العلاّمة الطباطبائي في كتابه «نهاية الحكمة» تحت عنوان «حجة أُخرى»: ٢٠٨ ـ ٢١٠، الطبعة الجديدة.

وبما أنّ في ما ذكرناه غنى لطالب الحق اكتفينا بالبرهانين المذكورين.

١١ـ النتائج المترتبة على الحركة الجوهرية:

قد وقفت على حقيقة «الحركة الجوهرية» وأبرز براهينها، ونصوص مكتشفها، والذي ينبغي أن نختم به هذا البحث هو الاشارة إلى النتائج المترتبة على هذه النظرية استكمالاً لهذا البحث. وإليك فيما يلي بيان هذه النتائج:

أ: الزمان وليد حركة المادة وسيلانها:

إنّ للحكماء والمتكلّمين ـ قديماً وحديثاً ـ مذاهب وأقوالاً شتى في حقيقة الزمان، يطول المقام بذكرها.

فمن ذاهب إلى نفي وجود الزمان مطلقاً قائلاً بأنّ الزمان ليس إلاّ الماضي والحاضر والمستقبل، والماضي عدم، والمستقبل لم يوجد بعد، والحال امّا جزء من الماضي، أو جزء من المستقبل.

إلى قائل بأنّ للزمان وجوداً وهمياً وهو مذهب المتكلّمين، والفرق بين القولين هو: أنّ الثاني وإن قال بوهمية الزمان إلاّ أنّه يعتقد أنّ له منشأ انتزاع وهو وجود الواجب تعالى قبل خلق العالم، والعالم نفسه بعد خلقه [1].

فالعقل بالنظر إلى وجود الواجب وثباته وعدم فنائه، ينتزع منه الزمان، كما أنّه بالنظر إلى وجود العالم وبقائه ينتزع منه ذلك أيضاً.

١ـ الأولى تسمية الزمان على هذا المذهب بالأمر الانتزاعي لا الوهمي للفرق الواضح بينهما فانّ «أنياب الغول» من الأُمور الوهمية، وليست من الأُمور الانتزاعية بخلاف الفوقية والتحتية، فانّهما من الأُمور الانتزاعية.

وبالتالي فانّ الفرق بين النوعين هو أنّ الأُمور الانتزاعية وإن لم تكن موجودة في الخارج، إلاّ أنّ الخارج يشتمل على حيثية تصحح انتزاع تلك المفاهيم منها بخلاف الأُمور الوهمية.

إلى ثالث (وهو المعروف عن افلاطون) يقول بأنّ الزمان جوهر مستقل منفصل الذات عن المادة، فإذا اعتبرت نسبته إلى الماديات المتغيرة المقترنة سمّي بالزمان.

فليس الزمان إلاّ البعد الممتد المقترن با لمتغيرات [١].

وهذا القول يصوّر الزمان بأنّه بنفسه بعد سيال مستمر موصوف بالتقدّم والتأخّر، وأنّه لا أوّل له ولا آخر، وأنّ الأشياء إنّما تتصف بهذا الوصف بمقايستها ومقارنتها للزمان.

وبتعبير آخر: انّ الزمان سيلان أزلي أبدي يشبه النهر الجاري الذي لا بداية له ولا نهاية، وهو مستقل عن المادة، والمادة واقعة فيه وقوع الشيء في ظرفه.

وبعبارة ثالثة: انّ الزمان موجود مستقل سواء أكان هناك موجود آخر أم لا، وسواء أدارت الشمس والقمر أم لا، وسواء أكان هناك إنسان أم لا، بحيث انّه يوجد حتى إذا لم يخلق الله سبحانه سواه من الأشياء، وبحيث لما خلق الله المادة صارت جليسة للزمان، فالمادة في سكونها وثباتها، والزمان في سيلانه وتصرّمه كالجالس في نهر جار.

غير أنّ نظرية الحركة الجوهرية قد فنّدت هذا الرأي وأبطلت هذا الاتجاه، وأثبتت ـ في المقابل ـ أنّه ليس هناك وراء المادة شيء آخر، وأنّ الزمان وليد حركة المادة وسيلانها وتجدّدها الذاتي تجدّداً مثل تجدّد الزمان، وإن كان للزمان تقدّم وتأخّر، فإنّما هو في ظل تقدّم المادة وتأخّرها، وسيلانها وتدرّجها المستمر.

فإذا كان الزمان لا يمكن أن يتقدّم جزء منه على الآخر لأنّ القبلية والبعدية ذاتية لأجزائه، فهذا الحكم جار في نفس المادة، فالحوادث بما أنّ الزمان منبعث من

١ـ لاحظ للوقوف على سائر الأقوال: الشفاء لابن سينا قسم الطبيعيات: ٣٤٧. والأسفار: ٣/ ١٤٥ ـ ١٤٧.

صميمها، والتقدّم والتأخّر ذاتيان لها لا يمكن أن تزول عن أماكنها ومواضعها، حتى أنّ عدم إمكان التقدّم والتأخّر للزمان إنّما هو لكونه ناشئاً من سيلان المادة، وتقدّمها وتأخّرها، وفي ضوء ذلك فالكائنات كل واحد منها واقع في محلّه نظير وقوع كل عدد في موضعه، فكل كائن لا يمكن أن يتقدّم على كائن آخر، أو يتأخّر عنه على غرار ما يتصوّر في الزمان حيث انّهم كانوا يتصوّرون بأنّه لا يمكن أن يتقدّم الجزء المتأخّر، أو يتأخّر الجزء المتقدّم.

فالحال في الحوادث والكائنات المترتبة المتدرجة في وجودها كالحال في الأعداد المتسلسلة، فكما أنّه لا يمكن أن يتقدّم العدد تسعة على موضعه الخاص به، ولا أن يتأخّر عنه بحيث يصبح بعد العشرة أو قبل الثمانية، هكذا الكائنات المادية، بل التغيّر والتبدّل فيها يساوي فناءها وعدمها.

وعلى ذلك فلكل حادث موضع معين ومرتبة خاصة به يساوق الخروج منه الخروجَ عن وجوده وبالتالي يساوق عدمه، وبالنتيجة فالزمان في التقدّم والتأخّر تابع للكائنات المادية لا العكس.

وهذه هي النتيجة الأُولى التي تترتّب على القول بالنظرية، الحركة الجوهرية.

❋ ❋ ❋

ب: الزمان مقدار حركة المادة:

إنّ الزمان ليس شيئاً سوى مقدار الحركة فللحركة حيثيتان:

حيثية الوجود الذي تشاركه فيه سائر الأشياء.

وحيثية السيلان والجريان والتدرّج والتصرّم، وليس الزمان إلاّ حيثية سيلان الوجود وجريانه وتدرّجه.

والحركة بوجودها ترسم شيئين:

أ ـ وجوداً وتحققاً في عالم الوجود.

ب ـ زماناً ومقداراً لسيلان ذلك الوجود وجريانه.

وعلى ذلك فالزمان ـ في الحقيقة ـ تعبير آخر عن سيلان الوجود وجريانه.

إذا كانت الحركة مبدأً للزمان، ومولدة له، وكان الزمان صورة أُخرى لسيلان الوجود والحركة، كانت كل حركة منشأً للزمان وكان لكل حركة زمان خاص، وعلى ذلك فليس في العالم زمان واحد بل أزمنة متعددة، حسب تعدّد الحركة، لأنّ كل حركة تولد أو ترسم زماناً خاصاً.

نعم إذا لوحظت المادة وعالم الطبيعة كشيء واحد كانت حركة المادة بأجمعها مبدأً لزمان واحد.

وأمّا إذا لوحظ كل جزء من الطبيعة والمادة منفكة عن الأجزاء الأخيرة تعدّد الزمان حسب تعدّد مناشئه (أي حسب تعدد الحركة) .

وفي هذا الصدد يقول «صدر المتألهين الشيرازي»:

«إنّ اتصال الزمان ليس بزائد على الاتصال التدريجي الذي للمتجدد بنفسه (إلى أن يقول:) ومن تأمل قليلاً في ماهية الزمان يعلم أنّه ليس كالعوارض الخارجية للأشياء كالسواد والحرارة بل من العوارض التحليلية (أي تظهر لدى التحليل العقلي الذهني) لما هو معروضه بالذات (أي المادة المتجددة) ومثل هذا العارض لا وجود له في الأعيان إلاّ بنفس وجود معروضه، والعجب من القوم كيف قرّروا للزمان هوية متجدّدة اللّهمّ إلاّ إذا عنوا بأنّ ماهية الحركة ماهية التجدّد والانقضاء لشيء، والزمان كميتها.

والحاصل أنّ الحركة من حيث تقدرها عين الزمان وإن غايرته من حيث هي

حركة، فهو لا يزيد عليها في الأعيان»[١].

وبهذا التقرير تعرف أنّ التعبير بأنّ الزمان مقدار الحركة ليس تعبيراً دقيقاً مبيناً لواقع الزمان بالنسبة إلى الحركة فإنّه يوهم بأنّ الزمان شيء، والحركة شيء آخر يقدر مقدارها بالزمان، مع أنّك قد عرفت ـ أيُّها القارئ العزيز ـ أنّ نسبة الزمان إلى الحركة ليست إلاّ كنسبة الشيء إلى أحد وجهيه، وبالتالي فانّ الحركة والزمان وجهان لعملة واحدة.

❋ ❋ ❋

ج ـ العالم حادث زماني:

أوجدت مسألة حدوث العالم حدوثاً زمانياً ضجة كبرى بين المتكلّمين وغيرهم من الإلهيين.

فالمتكلّمون ـ تبعاً لما ورد في الشرائع السماوية التي نصت على كون العالم حادثاً زمانياً، وانّ الله سبحانه كان ولم يكن معه شيء ـ ذهبوا إلى القول بحدوث العالم حدوثاً زمانياً، أي انّه كان زمان لم يكن فيه للعالم أي أثر.

غير أنّهم عجزوا عن البرهنة والاستدلال على معتقدهم هذا، إذ انّ الحدوث الزماني عبارة عن «سبق عدم العالم في زمان خاص وانّه كان زمان لم يكن للعالم فيه خبر ولا أثر».

وهذا الرأي أوقعهم في مشكلة لأنّه ينقل الكلام إلى نفس «الزمان» فهل لهذا الزمان حدوث زماني أم لا؟

فإن اختاروا الأوّل لزم أن يكون للزمان زمان أي أن يكون ثمت زمان لم يكن

١ـ الأسفار: ٣/ ١٤١.

فيه من الزمان اللاحق أثر ولا خبر، وهذا باطل جداً لأنّه ينقل الكلام إلى الزمان السابق وهكذا يتسلسل.

وإن اختاروا الثاني استلزم ذلك قدم الزمان وهم يفرّون من كل قديم زماني.

هذا وقد طال البحث والجدل حول هذه المسألة التي هي خارجة عن أطار هذا البحث.

غير أنّ نظرية «الحركة الجوهرية» قد حلّت العقدة وأثبتت الحدوث الزماني للمادة بأوضح الوجوه، لأنّه إذا كان الزمان منبعثاً من تجدّد المادة وتدرّجها، فكل قطعة من المادة السيّالة ترسم عدم القطعة اللاحقة، فتصير كل قطعة من المادة موصوفة بأنّها لم تكن مع القطعة السابقة، وبالنتيجة لم تكن في الزمان السابق على القطعة اللاحقة.

وبتعبير آخر: إذا كان كل قطعة من المادة السيّالة وكل درجة منها متعانقاً مع الزمان، ولم يكن من القطعة اللاحقة أثر ولا عين فيها، صحّ توصيف القطعة اللاحقة بالحدوث الزماني، وهو أنّه لم تكن القطعة اللاحقة في ظرف القطعة السابقة، وهكذا الحال إذا وضعنا البنان على كل جزء جزء من تلك المادة السيّالة.

وبهذا يثبت الحدوث الزماني بالطبيعة من دون أي اشكال.

وفي هذا الصدد يقول الحكيم صدر الدين الشيرازي:

«لقد تبيّن أنّ الأجسام كلّها متجدّدة الوجود في ذاتها، وأنّ صورتها صورة التغير، وكل منها حادث الوجود مسبوق بالعدم الزماني كائن فاسد لا استمرار لهوياتها الوجودية، ولا لطبائعها المرسلة، ولا لمفهوماتها الكليّة، إذ الكلّي لا وجود له في الخارج والطبيعة المرسلة وجودها عين شخصياتها وهي متكثرة، وكل منها

حادث ولا جمعية لها في الخارج حتى يوصف بأنّها حادث أو قديم»[١].

وقال: «إنّ الطبائع المادية كلّها متحركة في ذاتها وجوهرها مسبوقة بالعدم الزماني فلها بحسب كل وجود معين مسبوقية بعدم زماني غير منقطع في الأزل»[٢].

❋ ❋ ❋

د ـ الحركة بحاجة إلى محرّك:

إنّ الحركة ـ بتمام أبعادها في عالم المادة ـ تكشف عن وجود محرّك مقوّم للعالم، أي أنّها تكشف عن موجود ينبت الحركة من داخل المادة ويدفعها إلى الإمام، فإذا كانت المادة متجددة في كل آن مندفعة إلى الإمام، زائلة من جانب، وحادثة من جانب آخر، فلابدّ أن يكون هناك فاعل للمادة، وخالق لها، ومنبت لها من الداخل والأصل، ودافع لها إلى الإمام.

فإذا كان القدماء يتصوّرون أنّ المادة متوقفة والزمان هو السيّال، وأنّ سيلان المادة ليس إلاّ ثوباً استعارته المادة من الزمان (أي من مقايستها به) فقد كشفت نظرية الحركة الجوهرية عن أنّ ذات المادة بعمقها وبجوهرها في حال السيلان والتدرج وأنّ الحركة ليست مختصة بظواهر المادة وسطوحها (أي باعراضها) بل السيلان والتدرّج والزوال والحدوث، يعم جوهرها وصلبها ووجودها وهويتها أيضاً.

فالشيء بوصف كونه زائلاً حادثاً لا يمكن أن يكون مستقلاً وغنياً عن الفاعل ومستغنياً عن المتكأ والمعتمد.

---

١ و ٢ ـ الأسفار: ٧/ ٢٩٧ و ٢٨٥، وأيضاً راجع ص ٢٩٢ ـ ٢٩٣.

إنّ الحركة تشكل كيفية وجـود المقولة فلا سنخية لـه إلاّ سنخية نفس وجود المقولة.

وبعبارة أُخرى: انّ الحركة ليست إلاّ تعبيراً آخـر عن كيفية وجود الشيء أي إنّ لوجود كل شيء صورتين أو كيفيتين:

١ـ وجود قار ثابت.

٢ـ وجود متحرّك متدرج.

فإذا كانت المادة وكان الكون متحركاً في جوهره وذاته فإنّ معنى ذلك أنّ لها وجوداً سيّالاً متدرجـاً ينقضي بعضه بوجود البعض الآخر، فإذا كـان هذا هو حال العـالم، فهـو اذن «موجـود حـادث لم يكـن من ذي قبل» فيحتـاج إلى المحـدث، لاحتياج كل حادث إلى ذلك.

وصفوة القـول: انّ البراهين السابقة الـدالة على الحركة الجوهـرية أثبتت أنّ العالم بـذاته وجـوهره في حال تغير وتبـدل مستمرين، وأنّ الكـون بمادته وجـوهره يشبـه نبعاً دائم التـدفق ينبـع من جـانب وينعـدم في جانـب آخر، وأنّ الطبيعـة بظاهرها وباطنها، بشكلها وجوهرها، في حال التبدّل والتغيّـر المستمرين.

وعندئذ يصير العالم نفس الحركة، ونفس التغيّـر وذلك بالبيان التالي:

إنّ الحركة بالنسبة إلى وجـود المقولة ليست أمراً عارضاً لها ــ كما عرفت ـ بل هي مبيِّنة لكيفية وجود المقولة.

فمقولة الكيـف والكم إذا عرضت عليها الحركة كـان معنى ذلك أنّ وجود تلك المقولة وجود تدريجي غير قار الذات، وفي ضـوء هذا إذا كانت مقولة الجوهر متحركة صار معنـاه أنّ وجود تلك المقولة وجود تـدريجي سيّال، غير قار الذات، فإذا كان العالم بجواهره وأعراضه متحركاً سيّالاً، كان وجوده وجوداً سيّالاً متدرّجاً

متقضياً.

فإذا لم تكن الحركة سوى نحو وجود للمقولة يصير وجود المقولات على غرار وجود الحركة سيّالاً زائلاً، وعندئذ يصير عالم المادة بجوهره وأعراضه نفس الحركة، وبذلك يعلم صحة قول الحكيم الإلهي صدر الدين الشيرازي بأنّ «الحركة في كل مقولة عين تلك المقولة لا شيئاً زائداً عليه»[1].

فلفظة المادة عبارة أُخرى عن الحركة ولفظة الحركة عبارة أُخرى عن المادة، فيصير الكون حركة كلّه وسيلاناً، وزوالاً وتقضياً كلّه، والكون الذي هذا هو حاله كيف يمكن أن يوجد بنفسه، أليس هذا يعني أن توجد الحركة من دون محرّك؟

إنّ لنا أن نتساءل هنا: إذا كانت حقيقة العالم هي نفس الحركة ونفس الصيرورة التي سنخها سنخ الانفعال والتأثر فلابد أن يكون هناك محرّك خارج عن الطبيعة حتى يوجد الحركة فيها، أي يوجد الوجود المتغير السيّال، وإلاّ يلزم أن تكون جهة الانفعال نفس جهة الفعل أي أن يكون التحرك عين المحركية، والمحرك عين المتحرك.

قال الفيلسوف الإسلامي الكبير «صدر الدين الشيرازي»: «إنّ الحركة لكونها صفة وجودية امكانية لا بد لها من «قابل» ولكونها حادثة، بل حدوثاً لا بد لها من «فاعل» ولابد من أن يكونا متغايرين لاستحالة كون الشيء قابلاً، وفاعلاً، فعلاً وقبولاً، تجدّديين واقعين تحت مقولتين متخالفتين، وهما مقولة أن يفعل وأن

١ـ والضابطة الكلية ـ في المقام ـ هي أنّ كل ما يوجد أزيد من مقولة فهو لا يدخل تحت مقولة خاصة بل يكون في كل مقولة نفسها، وهذا كالحركة والعلم والوحدة التي يوجد في كثير من المقولات، ولأجل ذلك لا يمكن تحديد كلّ واحد منها بمقولة خاصة، فلا يمكن أن يقال: إنّ العلم من مقولة الكيف أو الجوهر بل يجب أن يقال: إنّ العلم في الكيف كيف، وفي الكم كم.

وهكذا الحركة في الكيف كيف، وفي الكم كم، ومثلها الوحدة. والتفصيل متروك لموضعه.

ينفعل، والمقولات أجناس عالية متباينـة، ولاستحالة كون المفيض مستفيضاً بعينه فالمحرك لا يحرك نفســه، بل الشيء لا يكون في نفسه متحركـاً، والمتحرّك لا يتحرك عن نفسه، فتكون حـركته بالفعل من جهة ما هو بـالقوة، وهذا محال، والمسخن لا يسخن نفسه بل لأمـر تكون سخونته بالقـوة فلابد أن يكون قابل الحركـة متحركاً بـالقوة لا بـالفعل، وفـاعلها لابـد وأن يكون بـالفعل فيما يحرك الشيء إليـه أعني الكمال الوجـودي الذي يقع فيه الحركـة، وإن لم يكن بالفعل في نفـس الحركة ولا بـالقوة، إذ ليست الحركـة كمالاً لما هـو موجـود بالفعـل من جهـة ما هـو موجـود بالفعل»[1].

فتبين من هذا البحث الضافي أُمور:

أ ـ أنّ عـالم المادة بما أنّ وجـوده متـدرّج وسيّـال فلم يـزل مـن حـدوث إلى حدوث، لا ينفك عن محدث له.

ب ـ إذا كـان العالم في كل لحظة متجدّداً في جـوهره وأعراضـه تبيّـن معنى قول الله سبحانه في القرآن الكريم: ﴿**كُلَّ يَوْمٍ هُوَ فِـي شَأن**﴾ (الرحمن ـ ٢٩).

ج ـ إذا كـانت واقعية المادة هي نفـس الحركة ولم يكن في إمكـان الحركة أن تقوم بنفسهـا فواقعيتها نفس التعلّق والتـدلّي عرفنا صحّة قـول الحكيم السبزواري من: «أنّ الموجودات الإمكانية متدلّيات بنفسها متعلّقات بغيرها».

وهكذا أدت فكرة «حركة المادة» التي تمسـك بها الديالكتيكيون لنفي وجود الخالق المحـرّك، إلى إبطال دعواهـم هذا، وإثبات عكـس مقصودهم وهـو وجود ذلك الخالق الفاعل المحرّك.

❋ ❋ ❋

١ ـ الأسفار: ٣/ ٣٨.

هـ ـ الحركة تلازم الغاية:

إنّ الحركة لما كانت تعني خروج الشيء من القوة إلى الفعلية لم تخلو من غاية حتماً.

فإنّ الحركة ليس إلاّ توجهاً من نقطة إلى نقطة أُخرى، ومثل هذا الشيء لا يمكن أن يكون بلا غاية ولا غرض يناسب سنخ الحركة، فإنّ الشجرة عندما تتحرك ابتداءً من البذرة فإنّها تهدف غاية وهي أن تصل إلى مرحلة الثمرة المعينة المطلوبة.

وهكذا حركة الحيوان.

وعلى هذا الأساس أي إذا كان عالم الطبيعة متحركاً بالذات، متبدلاً في الجوهر صحّ توصيفه بأنّه متجه من نقطة إلى أُخرى، ومن جهة إلى جهة، وليست تلك الجهة إلاّ ما يعبّر عنها في ألسنة الشرائع السماوية بالمعاد، وكل هذا إنّما هو لأجل أنّ الحركة لا يمكن أن تكون بدون غاية.

وإلى هذا يشير قول الله سبحانه في القرآن الكريم: **﴿إذا السَّماءُ انفطَرَتْ * وإذا الكَواكِبُ انتَثَرَتْ * وَإِذَا البِحَارُ فُجِّرَتْ * وَإِذَا القُبُورُ بُعْثِرَتْ * عَلِمَتْ نَفْسٌ ما قَدَّمَتْ وأَخَّرَتْ﴾** (الانفطار: ١ ـ ٥).

❋ ❋ ❋

و ـ الحركة الجوهرية والتحوّلات الكيمياوية:

إنّ علماء الطبيعة أثبتوا حركة دائرية لأجزاء الذرة، وتحوّلات للأنجم، أو تحوّلات كيمياوية تؤول إلى تغيّرات وتبدّلات.

ولكن هـذه الحركات والتحـوّلات ـ مع صحتهـا في حدّ ذاتها ـ لا تمت إلى الحركة الجوهرية بصلة، لأنّ الحركة الجوهرية هي الحركة النابعة من بواطن الأشياء، وصميمها، فما لم تكن هناك حركة نابعة من جوهر الشيء وذاته لا يمكن أن تكون هناك حركات في سطوحه وظواهره.

فحركة الذرة حركة في الأين، والتبدّلات الحاصلة في الأنجم من قبيل الحركة في الكيف، نعم كل ذلك إنّما هو بفضل «الحركة الجوهرية».

وإن شئت التعبير عن هذه الحركات والتحوّلات وتسميتها باسم فسمّها بـ: «الحركة في الحركة».

وبعبارة أُخرى: انّ هذه الحركة (أي حركة الأعراض في ضمن حركة الجوهر والتي هي من قبيل الحركة في الحركة) هي إحدى النتـائج الظاهرة لنظرية «الحركة الجوهرية» حيث انّ الحكماء ـ قبل اكتشاف هذه الحركة ـ كانـوا يعدّون الحركة في الحركة أمـراً محالاً، ويستدلّون لذلك بـأنّها من قبيل التدريج في التـدريج المحال، ولذلك كانوا يعدّون تحقّق الحركة في مقولتي الفعل والانفعال أمراً محالاً، لأنّ الفعل هـو التأثير التـدريجي والانفعـال هـو التـأثّـر كـذلك، وحيـث اعتبر التـدرّج في نفس مـاهيتهما امتنـع أن تعرض عليهما الحركـة، لأنّـه يستلـزم وقـوع التـدريج في التدريج.

لأنّ الأمر التدريجي وإن كان تدريجيـاً من حيث الوجود، والتحقّق، لكنّه في تحقّق وصف التدريج يجب أن يكون فعلياً لا تدريجياً حتى في هذه الناحية.

غير انّ مكتشف هـذه الحركة (أعني: صـدر المتألهين) أبطل ذلك الـدليل وأثبت جواز الحركة في الحركـة وجعل حركة الأجسام والأنـواع في أعراضها في ظل حركاتها في صميم ذواتها وجواهرها من قبيل الحركة في الحركة.

نتائج أُخرى:

تلك هي بعض ما يترتّب على نظرية الحركة الجوهرية من النتائج التي لا تنحصر في ما ذكرناه، فقد رتب الفيلسوف الإسلامي صدر الدين الشيرازي على نظريته في الحركة الجوهرية، نتائج وفوائد أُخرى:

منها: تبين الصلة والعلاقة الوثيقة بين البدن والروح، وانّ البدن ليس من قبيل القفص والروح من قبيل الطائر المحبوس، بل الطبيعة في ضوء الحركة الجوهرية تصل إلى مقام تتعلّق بها الروح، أو توجد الروح في أحضانها فالروح جسمانية الحدوث، و إن كانت روحانية البقاء.

ومنها: ربط الحادث بالقديم الذي يعد من المشكلات والمعضلات الفلسفية، ومعناه انّ العلّة، وهو الله تعالى إذا كانت قديمة، وكان المعلول، وهو العالم حادثاً فكيف يمكن الانفكاك بينهما، وكيف تأخر المعلول عن العلّة؟

وقد قام ـ رحمه الله ـ بحل هذه المشكلة وغيرها في ضوء نظريته.

وبما انّ البحث حول هاتين النتيجتين وغيرهما يوجب الإطالة طوينا الحديث هنا آملين أن نعود إليه عند الكلام حول صفات الله سبحانه.

أُسس المادّية الديالكتيكية

الأصل الثالث

قانون انتقال التبدّلات الكمية إلى التبدّلات الكيفية

يذهب الديـالكتيكيون إلى أنّ التبدّلات الجزئية التدريجيـة المستمرة الطارئة على الطبيعة ربّما تصل إلى حـدّ يفتقد فيه الجسم قدرته على تحمّـل هذه التغيّـرات بشكلهـا الخاص، والتـدريجي، فيقع في الجسـم تحوّل فجـائي آني تحصل على أثـره كيفية جديدة للمادة.

وبعبارة أُخرى: أنّ التطور الديالكتيكـي للمادة لونان: أحدهما: تغيّـر كمي تـدريجي يحصل ببطء، والآخـر: تغيّـر كيفي فجـائي يحصل بصـورة دفعية نتيجـة للتغيّـرات الكمية المتدرجة بمعنى انّ التغيّـرات الكمية حين تبلغ مرحلة الانتقال تتحوّل من كمية إلى كيفية جديدة.

قال ستالين:

«إنّ الديالكتيك ـ خـلافاً للميتافيزيقية ـ لا يعتبر حركة التطـور حركة نمو بسيطة لا تؤدي التغيّـرات الكمية فيها إلى تغيّـرات كيفية، بل يعتبرها تطوراً ينتقل من تغيّــرات كمية ضئيلـة وخفيّة إلى تغيّــرات ظاهـرة وأساسيـة أي إلى تغيّـرات

كيفية، وهـذه التغيّـرات ليست تدريجيـة بل هي سريعة فجائيـة، وتحدث بقفزات من حالة إلى أُخرى.

إنّ من الواجب فهم حركة التطور لا مـن حيث هي حركة دائرية، أو تكرار بسيط للطريق ذاته، بل من حيث هي حركة تقدمية صاعدة»[١].

وقال انجلز:

«بـالإمكـان تسميـة الكيميـاء بعلم التبـدّلات النـوعيـة في الأجسـام تلك التبدّلات الحادثة عن تأثير تبدّلات الكيان الكمي»[٢].

وهذا الأصل مـوروث من الفيلسوف الألماني «هيجل» الذي مثل لـه با لمثال التالي الذي يستشهد به الماركسيون في كتاباتهم أيضاً:

إنّ الماء عند التسخين تـرتفع درجة حـرارته بـالتدريج وتحدث بسبـب هذا الارتفـاع التدريجي تغيّـرات كميـة بطيئـة، ولكن إذا زيـدت حـرارته إلى درجـة (١٠٠) فسوف ينقلب في تلك اللحظة من حالة السيلان إلى الغازية وتتحوّل من الكمية إلى كيفية.

كـذلك البرودة الـواردة على الماء قـد تصل إلى حـدّ لا تقبـل طبيعتـه تلك البرودات التدريجية الجزئية بشكلها الخاص فتتحول فجأة وفي آن واحد إلى جليد.

وقد استخدم ماركس وأتباعه هذا الأصل لإثبات نظريتهم الاجتماعية وهي انّ التغيرات والتحـوّلات الحاصلة في المجتمـع ربّما تصل إلى درجـة لا يقدر فيهـا المجتمع على قبـول هذه التغيّـرات التدريجيـة الجزئيـة بشكلها الخاص، ولـذلك يحدث فيها انقلاب دفعي وتغيير فجائي حتماً فيتبدل إلى نظام من نوع آخر وكيفية أُخرى.

١ـ المادية الديالكتيكية والمادية التاريخية: ٨ ـ ٩.

٢ـ دياليكتيك الطبيعة: ٤١، والمادية الديالكتيكية: ٢٢٩.

ولهذا يتبدّل الإقطاع إلى الرأسمالية، والرأسمالية إلى الاشتراكية وهكذا.

وقد تشبّث الماركسيون لإثبات هذا الأصل الفلسفي الذي استخدموه لإثبات نظريتهم الاجتماعية في الانقلاب بأمثلة جزئية، مثل تبخر الماء عند ارتفاع درجة حرارته إلى مائة، وأمثلة من الحوامض العضوية الكيمياوية التي تختص كل واحدة منها بدرجة معينة لانصهارها وغليانها حيث بمجرّد بلوغ السائل تلك الدرجة يقفز إلى حالة كيفية جديدة.

فحامض النمليك ـ مثلاً ـ درجة غليانه (١٠٠) ودرجة انصهاره (١٥).

وحامض الخلّيك نقطة غليانه (١١٨) ونقطة انصهاره (١٧).

فالمركبات الهيدروكاربونية تجري طبقاً لقانون القفزات والتحوّلات الدفعية في غليانها وانصهارها [١].

كما انّ ما يذهب إليه منـدلييف من أنّ خصائص العناصر الكيمياوية متعلّقة بمقادير وزنها الذري، فكل عنصر كيمياوي يتحدّد بمقدار شحنة نواته، ويؤدّي التبدّل الكمي في هذا المقدار إلى تحوّلات نوعية للعناصر [٢].

ويقصد أصحاب الديالكتيك من هذا الأصل إثبات ثلاثة أُمور:

١ ـ أنّ الحركات الواردة في الطبيعة ليست حركات دائرية بل هي حركات تكاملية صاعدة.

٢ ـ أنّ التغيّرات الفجائية الدفعية التي يسمّونها بتغيّر الكمية إلى الكيفية أصل عام ومطلق في الطبيعة.

٣ ـ أنّ هذا الأصل يعم المجتمع أيضاً ويجري في مجاله كما يجري في مجال

---

١ ـ ضد دوهرنغ: ٢١٤.

٢ ـ المادية الديالكتيكية: ٣٣٦.

الطبيعة.

وقبل أن نتحدث حول هذه النتائج ونناقشها لابدّ أن نشير إلى أمر مهم في المقام وهو:

انّ التعبير المنقول عن الفيلسوف الألماني «هيجل» في هذا المقام وهو: الانتقال من التبدّلات الكمية إلى كيفية وقد مثل لذلك بالماء المتبدّل إلى بخار إثر ارتفاع درجة الحرارة.

فنقول: إنّ التبدّلات الواردة على الماء عند تصاعد السخونة انّما هو من قبيل التبدّلات الكيفية لا الكمية، لأنّ التبدّلات الكمية الحاصلة في الماء عبارة عن: تزايد الماء وتناقصه، وأمّا تصاعد السخونة فليس من تزايد الماء وتناقصه في شيء، ولهذا لا يكون من قبيل التبدّلات الكمية بل هو من التبدّلات الكيفية، فكيف سمى «هيجل» تصاعد السخونة بالتبدّلات الكمية.

ثم إنّ تبدّل الماء الحار إلى بخار ليس تبدّلاً كيفياً حاصلاً في الماء، بل البخار نوع جديد يغاير الماء بدليل تغاير آثارهما، فالأولى أن يعبّر «هيجل» عن مقصوده بأنّ التغيرات الكيفية التدريجية ربّما تبلغ درجة تنقلب فيها الطبيعة إلى نوع آخر، فينبغي أن يقال في مثال الماء: إنّ التبدّلات الكيفية التدريجية في الماء تتحوّل إلى التبدّلات النوعية [١].

ولهذا السبب نجد بعض المؤلفين الديالكتيكيّين مع أنّهم عبّروا عن هذا الأصل عند بحثهم لأصل «صراع المتناقضات» بالتبدّلات الكمية إلى «كيفية» [٢] عبّروا عند بيان أصل «قفزات التطور» بقانون الانتقال من التبدلاّت الكمية إلى

١ـ إنّ الكيف من المقولات العرضية كالكم، والنوع أحد أقسام الجوهر، وهذا واضح لمن له إلمام بالفلسفة الإسلامية وقد خلط الماركسيون بين الكيف والنوع وهو بدوره خلط بين العرض والجوهر.

٢ـ المادية الديالكتيكية لجماعة من كبار المفكرين الروس: ٢٥٧.

التبدّلات «النوعية» [١].

مناقشة النتائج الثلاث:

وها نحن نناقش النتائج الثلاث التي رتّبها الماركسيون على الأصل الحاضر.

أمّـا النتيجـة الأُولى وهي: كـون جميع الحركـات صاعـدة لا دائريـة فنمنع شموليتهـا لكل التطورات والتبدّلات الحاصلة في شتـى مجالات الطبيعة، وذلك لما قلناه في مبحـث الحركة، من أنّ الحركة لا تنجـر دائماً إلى التكامل وحـدوث أنواع جديدة، بل هناك حركـات تؤول إلى النقص والنزول في الشيء المتحرك، فلا يصل الدور إلى الأصـل المذكور (أعني: انتهـاء التبدّلات التـدريجية الجزئية إلى تكـامل كلّي، وحصـول نـوع أكمل، فـانّنـا نرى في الطبيعـة كثيراً مـن الحركات الـدائريـة (الفرجالية) لا يوجد فيها أي تكامل تصاعدي) ، وذلك مثل تبدّل البيضة إلى فرخ والفرخ إلى طائر ثم إلى بيضـة وهكذا، ومثل تبدّل البذرة إلى نبتـة، والنبتة إلى بذرة وهكذا.

وهـذه الأمثلـة تنقض النتيجـة الأُولى التي بنـاهـا الماركسيـون على الأصل المذكور، وإن حـاولوا تـوجيه وتفسير هـذه الحركات الـدائرية أيضـاً بما يوافـق ما ادّعوه!

ولعل مـن أوضح الأدلّـة على أنّ بعض الحركـات دائرية وليسـت تكامليـة صاعدة مياه البحار فانّها تتبخر على أثر إشراق الشمس عليها ثم تتحوّل إلى أبخرة ثم إلى قطرات المطر، ثم تنزل وتتحوّل إلى سيول تنحدر إلى البحار لتتحول ثانية إلى البخار وهكذا.

١ـ نفس المصدر: ٢٢٧.

فهل يمكـن أن تسمّى هـذه الحركة وأشبـاهها الكثيرة في الطبيعـة بحركـة تكاملية صاعدة؟ [1]

نعم يمكـن أن يقال أنّ البـذرة الواحـدة عنـدما تتحـوّل إلى نبتة أو شجـرة تتبدّل إلى بذور كثيرة، بـدل بذرة واحدة فتصبح التفاحة الواحـدة تفاحات كثيرة، والحنطة الواحدة حبات عديدة من الحنطة، ولكن هذا التبدّل والتطور ليس تطوراً وتبدّلاً نوعياً ولا كيفياً، بل هو تطور وتحوّل كمي، كما هو واضح.

فانّ تبـدّل بذرة واحدة إلى آلاف البـذور تحول عددي لا تكـامل كيفي، ولا تحول نوعي، إذ ليست هناك لا كيفية جديدة ولا نوع جديد.

وهـذا يرشـدنا إلى أنّ النتيجـة الأُولى، وهي انّ جميـع الحركات الحاصلـة في الطبيعة حركات تكاملية صاعدة غير صحيحة لكونها منقوضة بما يخالفها.

يبقى أن نشير هنا إلى ضابطة لمعرفة وتمييز التغيير الكمي عن الكيفي فنقول: إنّ الظاهـرة الطبيعية إذا بقيت بعـد تحولها أو خلال هذا التحـوّل محتفظة بآثـارها وخواصهـا، ولم يوجب التحوّل فيهـا إلى فقدان آثارها السـابقة وبروز آثار جـديدة كان تبدّلها وتحوّلها من قبيل التحوّلات والتبدّلات الكمية.

وأمّا إذا وصلت التحـوّلات والتغييرات الجزئية في ظاهرة مـا إلى حد فقدت فيه تلك الظاهرة الطبيعية الآثارَ السابقة وظهرت آثار جديدة، فعندئذ تكون تلك الظاهرة قد تبدّلت إلى نوع جديد، وكيف حادث.

***

١ـ والغريب أنّ الديـاليكتيكيين عندما يريدون التمثيل لاجتماع المتناقضات يستخـدمون مثال البيضة والفرخ، ولكنّهم يتجاهلون هذا المثال هنا لأنّه لا يتفق مع هذا الأصل!!!

وأمّا النتيجة الثـانية: وهي انّ التبـدّلات الجزئيـة التدريجيـة تتبدّل بصـورة «**فجائية وقافزة**» إلى تكامل نوعي أو كيفي في جميع الموارد، فهي أيضاً ليست أصلاً عاماً، لأنّنا نشاهد في الطبيعة تبـدّلات نوعية كثيرة حصلت تدريجياً، وشيئاً فشيئاً، لا دفعة وفجأة وبالقفزة، وإليك فيما يأتي بعض الأمثلة:

أ ـ النطفة البشرية تتـدرّج في التكامل في الرحم فهي ترتقي مـن مرحلة دنيا إلى مـرحلة عليـا تدريجيـاً لا فجأة، فليـس في مسير التكامل البشري أي تغيّـر أو تحوّل فجائي إلاّ في موردين هما: ظاهرة ولادة الإنسان، وظاهرة بلوغه.

ولو انّنا أغمضنـا العين عن هذين الموردين لم نجد في التكـاملات الحاصلة في الكائن البشري إلاّ تكاملات تدريجية لا فجائية ودفعية.

وبكلمة أوضح: إنّ الحالة الجديدة ليست إلاّ عبارة أُخرى عن تراكم مجموع التبدّلات الجزئية التـدريجية وانضمام بعضها إلى بعض، لا شيئاً آخر يغـاير مجموع تلك التغيّـرات.

ب ـ الأرض وإن انفصلت عن الشمس فجأة ــ كما تقول بعض النظريات الفلكية ــ ولكن التكـاملات الـواردة عليها حصلت خـلال ملايين السنين شيئـاً فشيئاً، وفي نفس الوقت حصلت تبـدلات في الأرض أدّت إلى تحقّق أنواع جديدة، ولكنّها بـرمتها حصلت تـدريجياً، فانّ المعـادن عبارة عن العنـاصر الموجودة تحت الجبـال، أو تحت طبقـات الأرض والتي تحولـت ــ عبر آلاف السنين بل ومـلايين السنين ــ إلى تلك الأنـواع، وهكذا حصـل كل شيء في الأرض بصـورة تدريجيـة، وجزئية لا دفعية ولا فجائية وبصورة قافزة.

ج ـ هناك فلزات ومعادن لا يوجب حدوث التغيرات الجزئية فيها إلى ظهور نوع جـديد، وكيفيـة جديـدة، بل ربّما يوجـب صلابتها أكثـر، أو ليونتهـا، وذلك كالذهب أو الفضة مهما بلغت التغييرات فيهما.

د ـ الطائر يتبدّل إلى بيضة، والبيضة إلى فرخ طائر، وهذه التبدلات المنجرة إلى هذه الأنواع تحصل شيئاً فشيئاً أي يكون النوع الحاصل نتيجة تراكم أو انضمام التبدّلات الجزئية بعضها إلى بعض.

هـ ـ اللغة وهي من الظواهر الاجتماعية تتحول وتتطور، ولكنّها لا تخضع لقانون الديالكتيك، فانّ التاريخ لا يخبرنا عن تحولات كيفية دفعية في اللغة، بل تتحول اللغة تدريجاً، ولهذا لا توجد نقاط فاصلة في حياة اللغة تتحول فيها من شكل إلى شكل آخر، نتيجة للتغيرات الكمية البطيئة.

و ـ إنّ المشاهدات العينية في مجال انتقال المجتمعات من النمط الزراعي إلى النمط الصناعي تثبت أنّ كل ذلك كان يحدث شيئاً فشيئاً عبر مدة طويلة لا بالفجأة والقفزة.

ز ـ إنّ تغيير نظام الرق، وتحرير الإنسان بعدما عانى من العبودية والاستعباد في بعض المجتمعات القديمة لم يتم بصورة دفعية فجائية في جميع المناطق بل كان يتحقّق في أكثر المناطق بصورة تدريجية، وحدوث ذلك بصورة دفعية وقافزة في بعض المناطق نادر وقليل.

ح ـ إنّ ذوبان الزجاج وشمع العسل يتم تدريجياً كما أنّ الموت والحياة يحدثان بعد حصول تغيرات تدريجية.

إنّ جميع هذه الأمثلة وغيرها ممّا لم نذكره رعاية للاختصار، تشهد بأنّ حصول الأنواع، أو الكيفيات الجديدة، لا يتحقّق دائماً بصورة قافزة، وإن صدقت هذه المقولة في بعض الموارد، فلا يصح ما رتّبه الديالكتيكيون على الأصل الذي ذكروه في مطلع هذا البحث.

❋❋❋

وأمّا النتيجة الثالثة: وهي شمول هذا الأصل (وهي انتهاء التغيرات الجزئية إلى انقلاب آني دفعي) للمجتمع، فيردها أنّ الانقلابات والتغييرات القافزة ليست أمـراً حتميـاً في جميع المجتمعـات البشريـة، بـل ربّما تـؤدي التغيرات الجزئيـة إلى حصول نظام جـديد من دون أن تتوسط بين النظامين قفزة، فيكـون النظام الجديد حصيلـة اجتماع نفس التغيرات الجزئيـة التـدريجيـة، من دون أن يحدث مـن تلك التغييرات شيء دفعي.

ومن هنـا يطرح السؤال التـالي وهو: هل الإصلاح الاجتماعـي يتم دائماً عن طريق الانقلاب والثورة الدموية أو انّـه يتم عن طريق الإصلاحات التدريجية، أم أنّ هناك نظرية أُخرى ثالثة ؟

الحق هو أنّ هنـاك نظرية ثـالثة، هي الصحيحة وهـي الحق، ويتضح ذلك بالبيان التالي:

إنّ المجتمعات ـ من حيث درجة انحطاطها وشدة فسادها ـ على نوعين:

نوع استشرى فيه الفسـاد وضرب بأطنابه على جميع أرجـائه، ونفذ إلى أعماقه ففي هـذه الصـورة لم يكن بـد مـن سلوك طـريـق الثـورة الكاسحـة والانقـلاب الفجائي، لاصلاح مثل هذا الوضع، لأنّ الاصلاحات الجزئية والتدريجية لا تحقّق أي نجـاح ما دام هنـاك قوى وعنـاصر مضادة تبطـل مفعول هـذه الاصلاحـات التدريجية وتقضي عليها، وتعيدها من بعد الغزل أنكاثاً، ومن بعد البناء خراباً، فانّ مثل هـذه العنـاصر مثل الجراثيم القـويـة التي تتقـوى وتشتد ضـد أي استعمال تـدريجي للدواء فـلابد في مثـل هذه الصـورة من بتر العضـو الفاسـد أو إحراقـه لاستئصال تلك الجراثيم معهـا، والتخلص من شرّها تخلصاً كـاملاً، والقضاء على جذور الفساد ومنابعه ومصادره قضاءً تاماً.

وأمّا النوع الآخر من المجتمعات فهو ما كان الفساد فيه سطحياً غير مستشر

ولا نافذ إلى أعماقه، وكان لا يزال هناك رجال طيّبون، وقلوب تستجيب، وعقول يكفيها بعض الإثارة، ونفوس يجديها بعض الإصلاح، فلا داعي لنسف كل شيء ولا داعي لسلوك طريق الانقلاب الدموي المهدم الذي يأكل الأخضر واليابس.

من هنا لا يصح ما رتبته الماركسية على الأصل المذكور في مطلع هذا البحث من حتمية سلوك طريق الانقلاب الاجتماعي بنحو مطلق، بل لابد من تقييم الأوضاع والحالات في المجتمع، وملاحظة نوع المجتمعات ومعرفة مدى استشراء الفساد في سطوحها ونفوذها في أعماقها.

وتتجلّى صحة هذا الموقف إذا لاحظنا أمراً مهماً وهو أنّ المجتمعات الإنسانية مجتمعات حرّة ذات عقل وإرادة وعند ذلك يمكن أن نحاسب ونرى ما هو الأصلح للوصول إلى الضالة المنشودة.

وأمّا بناء على ما ذهب إليه ماركس وأتباعه من تصوير المجتمعات البشرية وكأنّها آلة صمّاء تجري في مضمار التكامل وتتحول من نظام إلى آخر من دون اختيار وحرية، فليس أمام المرء إلاّ أن يسلك طريقاً خاصاً واحداً، وهو استخدام اسلوب الثورة العارمة والانقلاب الدموي من دون أن يكون أمامه أيّة خيارات أُخرى.

وسنفصل هذا فيما يأتي من الأبحاث.

ثم إنّ هناك أسئلة أُخرى تطرح نفسها على الديالكتيكيين ونظريتهم لم يجدوا لها إجابات صحيحة مقنعة نذكر بعضها هنا.

إنّ الماركسية تريد إجراء أصل الانقلاب في المجتمع وتعتقد أنّه أصل كلّي وحتمي الوقوع في جميع المجتمعات مع أنّا نرى بعض المجتمعات تقع فيها الانقلابات الاجتماعية في مدة عشر سنين حيث تنجر التناقضات والصراعات الداخلية فيها إلى الثورة والانقلاب، ونرى إلى جانب تلك المجتمعات مجتمعات أُخرى يمر عليها أكثر من مائتي عام دون أن تقع فيها انقلابات مماثلة، فرغم

فسادها وتراكـم ذلك لا نرى فيها أثراً لتبدّل الكميات الكثيرة إلى كيفيـة جديدة، ولا تنجر التنـاقضات الـداخلية فيهـا إلى حركـة وانقلاب على غـرار ما يصـوّره أو يتصوّره الماركسيون في هذه النظرية، ونمثّل لذلك بما يلي:

إنّ الماركسية تعتقد بأنّ الثورة الفرنسيـة الكبرى ثورة رأسمالية، وقد تحقّقت هذه الثورة عام ١٧٨٩م، أي أنّه يمر على تلك الثـورة قرابة مائتي عام، ومع ذلك لم تنجز التناقضات الداخلية فيها إلى الانقلاب الاشتراكي!

والأفضح من هذا هو الانقلاب الواقع في المجتمع البريطاني عام ١٦٨٠ ـ ١٦٨٨م، وهـو الانقلاب الـذي جـرّ بذلـك المجتمع إلى الـرأسمالية وأنهى عهـد الإقطاع، فانّه رغم مرور ثلاثة قرون على هذه الثورة، وتكامل وسائل الانتاج فيها، لم يتغيّـر نظام ذلك المجتمع إلى النظام الاشتراكي، ولم تحصل أو تقع أية ثورة على العلاقـات الاقتصاديـة الظالمة الحاكمة هنـاك، (ونقصد بالعـلاقات الاقتصـادية كيفية مالكية الإنسان لوسائل الانتاج).

في حين أنّ المجتمع الروسي انقلب إلى النظام الرأسمالي عام ١٩٠٥م ولم يمر سوى اثني عشر عاماً إلاّ وانقلب إلى الاشتراكية.

فلو كـانت التبدّلات الجزئية التـدريجية والتناقـض الداخلي تنتهي دائماً إلى حدوث كيفية جديدة، فلماذا لم تحدث تلك الكيفية في انجلترا وفرنسا؟!

أوليس هـذا خير دليـل على أنّ جريـان هـذا الأصل في المجتمـع لا يخضع لضابطة مطردة، وأنّه لو صحّ جريانه فانّما يجري في الطبيعة خاصة.

إذا كان الماركسيـون يعتقدون أنّ الانقـلاب في المجتمع يحدث بعد تكـامل أدوات الانتـاج، ذلك التكامـل الذي ينجـر إلى تغيّـر العـلاقات، الملازم لتغيّـر النظام سألناهـم: ألاّ يبلغ حجم التطور في وسائل الانتاج في فرنسـا خلال مائتي عـام حجم التطور في هـذه الأدوات في روسيا في ظـرف ١٢ سنة، فلماذا مـع ذلك

تغيّرت العلاقات الاقتصادية في روسيا وحدث الانقلاب فيها، ولم تتغير هذه العلاقات في فرنسا بل هي باقية على حالها رغم تطور الآلة فيها؟!

وما هذا إلاّ لأنّ المجتمع الانساني ليس آلة صمّاء محكومة لقوانين خاصة قهرية، بل له بما جبل عليه من الاختيار والحرية، أن يقوم بعمليات خاصة تؤخّر أو تعجّل في وقوع الانقلاب أو تقضي على جذوره قضاءً تاماً كما ستعرف.

لقد اعتمدت الماركسية هذا الأصل وتمسكت به لأنّه يخدم نظريتها الاجتماعية ويبرّرها، ولو عجز هذا الأصل عن تبرير نظريتها ولم تجدها في هذا المجال لأعرضت عن الأخذ به، ويدل على ذلك أنّ الماركسيين أخذوا من الأُصول التي جاء بها هيجل وغيره من الفلاسفة، خصوص ما يخدم ويبرر نظريتهم وتركوا ما لا ينفعهم في هذا الواقع، وإن كانت تلك الأُصول المتروكة تعكس الواقع.

إنّ الماركسيين حاولوا إثبات نظرية اجتماعية في الحياة البشرية بواسطة قانون جار في الطبيعة، أي أنهم أرادوا العبور إلى النظام الحياتي للإنسان من خلال القوانين الطبيعية الحاكمة في عالم المادة، وادّعوا بأنّ كل ما يجري في الطبيعة الصمّاء يجري في المجتمع البشري حرفاً بحرف، وهذا ممّا لا يرتضيه أي فيلسوف واقعي النظرة، لما بين عالم الطبيعة الصمّاء، وعالم الإنسان، من الفارق الكبير، فالموجودات الطبيعية كائنات عمياء صماء لا إرادة لها ولا حرية والإنسان كائن عاقل حر، مختار يفعل ما يريد، ويترك ما لا يريد.

إنّ تجاهل هذا الفارق الشاسع بين الإنسان العاقل الحر والمادة العمياء الصمّاء هو الذي أوقع الديالكتيكيين في هذا الخطأ الفضيع، ودفعهم إلى تعميم أحكام الطبيعة الصارمة الجارية فيها قهراً وقسراً ومن دون علمها وإرادتها على الحياة البشرية التي يمكن للإنسان صياغتها بنفسه، وكيفما يريد، ويدلّ على ذلك أنّ السلطات التي تواجه الانقلاب ربّما منعت من وقوع الانقلاب (الذي يبدو

حتمي الوقوع) أو تأخير وقوعه بإعطاء بعض الحريات أو الحقوق.

ولأجل الفرق الواضح بين عالم الطبيعـة العمياء والانسان العاقل الحر نرى تأخّـر وقوع الانقلابـات في بعض المنـاطق والمجتمعات إلى مـدّة (٢٠٠) سنة كما عرفت بينما وقعت مثل هـذه الانقلابات في بعض المناطق والبلاد في مـدة لا تزيد على اثنتي عشرة سنة !!

ومـا هذا إلاّ لأنّ المجتمـع الانساني كـائن حـر ومفكـر له كمال الحريـة في التصرف، ولـه كمال القـدرة على التسبب بـالأسباب، فلـه أن يـوقـد لهيب الثـورة ويعجل في وقوع الانقلاب، وله أن يؤخّـر ذلك أو يطفىء نائرة الثورة ويقلعها من الأساس.



أجل انّ المشكلة الأساسية هـي انّ الماركسيين أرادوا تطبيق نظرية اجتماعية معينة فاستعـاروا لها أصلاً فلسفياً من عالم الطبيعـة، متجاهلين الفارق الكبير بين العالمين: عالم الطبيعة وعالم الإنسان.

وقد كـان هذا هو الخطأ الـذي وقعت فيه الحكومـات الفاشية التـي كانت تعاني من نزعات عنصرية، فإنّ هذه الحكومات لمّا رأت تفوق بعض الأجناس على البعض الآخر في الطبيعة ذهبت إلى أنّ هذا التفوّق يجب أن يكون في مجال الحقوق الإنسـانية أيضـاً، وإنّ الأجنـاس المتميّزة في الـواقع يجب أن تحظـى بالامتيـازات السيـاسية والحقـوقية على الأجنـاس الأُخـرى أيضاً، حسـب ما هـو جار في عـالم الطبيعة.

إنّ تعيين الـوظائف والـواجبات الاجتماعيـة والقوانين التي يجب أن تسـود الحياة البشرية في ضوء القوانين السـائدة على الطبيعة المقهورة والمادة غير الشاعرة

خطأ كبير وتجاهـل لإرادة الإنسان، واعتقـاد بجبريته وهل هنـاك إهانـة توجـه إلى الإنسان العاقل الحر أكبر من هذه الإهانة بأن نعتبر التغيّـرات الاجتماعية الحاصلة في حياتـه نتيجة عـوامل حتمية وقهريـة خارجـة عن إطار إرادتـه كما هو الحال في الطبيعة العمياء الصمّـاء المقهورة؟

ثم إنّ تعميم حكم الطبيعة الصمّــاء بحيث يشمل المجتمع الإنساني الحر العاقـل وتصوير المجتمـع الإنساني كالطبيعـة والادّعاء بأنّ القـوانين الجارية على الطبيعة جارية على المجتمع البشري على نحو الحتم والجبر سواء أراد الإنسان، أم لا، من الأفكـار الواهية التـي يكذّبها تاريخ الانقـلابات، والثـورات، والتحوّلات الاجتماعية.

فانّ حـاصل النظريـة الماركسية هو أنّ المجتمـع مكتوف الأيدي في مقـابل حتمية الانقـلاب ومحكوم بها بحجة أنّ التبـدّلات الكمية في مجال وسـائل الانتاج ستنجـرّ إلى التبـدّلات الكيفية في العـلاقـات الاقتصـادية، ومـن ثم في الأنظمـة السيـاسيـة والفلسفيـة والآداب والفنون، تمامـاً مثلما يتبـدّل الماء إلى البخـار إثـر التبـدّلات والتغيّــرات الكميـة الحاصلــة في الماء، من دون أن يكـون للمجتمـع الإنساني ولا لقادته أي تأثير في حصول التغيّـرات السياسية، ووقوع الانقلابات.

وعلى هذا يكون الإنسان متفـرّجاً على التاريخ لا صانعاً لـه، ناظراً لا لاعباً، مداراً لا مديراً.

ولا شك في أنّ هـذا ممّا أجمع علماء الاجتماع والتـاريخ على خطأه وبطـلانه، فإنّ كثيراً مـن الانقلابـات العظمى في التـاريخ البشري قـد تحقّقت على أثر قيـام شخص أو أشخاص معيّنين من المصلحين بتوعية النـاس وإيقافهم على ما يحيط بهم من الفساد والانحطاط الأخـلاقي والمعنوي وما يؤول إليه أمـرهم من السقوط في حضيض الحيوانيـة إذا استمروا على هذه الـوتيرة، فنهض الناس على أثر تـوعية

هـؤلاء المصلحين المخلصين، وأطـاحوا بـالأوضـاع السـائدة والأنظمة القـائمـة بمحض إرادتهم، رغم أنّهم كـانوا يعيشون في الأغلب حيـاة الرفاهيـة من الجانب المادي ولم تكن ثمة أية تناقضات اجتماعية داخلية.

وربّما طالت المدة حتى استيقظ الناس وأثّرت فيهم دعوة المصلحين، فعرفوا الحقائق بعـد زمن وأدركـوا بعد لأي مـا كشف عنه المصلحـون، وعلموا بخطـورة الموقف ثم نهضوا نهضة رجل واحد في وجه الأنظمة السائدة حتى استأصلوها من جذورها، وتخلّصوا منهـا وأقاموا مكانها أنظمة صالحة تضمن كرامـة الناس وتوفر حياة الطهر والحق والصلاح لهم.

وفي هذه الحالة لم تكن التبدّلات الكميـة عللاً لحدوث التبدّلات الكيفية في المجتمع البشري، بل لم تكن من التبدّلات والتغيّـرات في مجال وسائل الانتاج أي أثر في تلك المجتمعات، وإنّما نهضت تلك المجتمعـات في وجه أنظمتها السائدة لفساد القيّمين عليها وانحرافهم وخيانتهم وابتعادهم عن جادة الدين الصحيح، وتنكبهم عن طريق العقيدة الإلهية، ولخيانتهم لتعاليم الأنبياء المقدسة.

فهذه هي الثورة الحسينية لم تخضع للقانون المذكور، بل نهض الإمام الشهيد «الحسين» ـ عليه السلام ـ في وجه الطاغيـة «يزيد» لطغيان يزيد وفسـاده، وانحرافه عن جادة الدين، بـل ومعاداته لتعاليم النبي، وهي حقيقـة يلخصها الإمام «الحسين» ـ عليه السلام ـ حيث يقول:

«اللّهمّ إنّـك تعلم أنّه لم يكـن ما كـان منّـا تنافسـاً في سلطان، ولا التماسـاً لفضول الحطام، ولكن لنري المعالم مـن دينك، ونظهر الاصلاح في بلادك، ويأمن المظلـومون من عبـادك، وتقام المعطلـة من حـدودك، ويعمل بفرائضـك وسننك وأحكامك».

وقـد أوجدت هـذه الثورة العظيمـة ثورات أُخـرى كان لها الأثـر الكبير في

الاطاحة بالنظـام الأموي الفاسد، مثل ثورة المختار، ثم ثـورة زيد بن علي، ثم ثورة يحيى بن زيد، فقد تـوالت الانتفاضات والثورات وتلاحقت الـواحدة تلو الأخرى حتى سقط النظام الأموي من أساسه.

وهذا هو نموذج واحد من مـا حدث في التاريخ البشري من دون أن يكمن عامل الانقلاب والانتفـاضة والثورة، في تطور وسائل الانتـاج أو التضاد الداخلي على النحو الذي يصوّره الديالكتيكيون.

الثورات الشيوعية وعامل التدخل الخارجي:

يصر الماركسيون ــ بالاعتماد على الأصـل أو القانـون الجاري على الطبيعة ـ على أنّ الانقلاب في المجتمع البشري وانتقاله من الكم إلى الكيف في النظام يجب أن يتم بصـورة طبيعية ذاتية، من دون تـدخل أية عـوامل خارجيـة، أي على غرار التبدّلات والتغيرات الطبيعية الكيفية الحاصلة على نحو ذاتي تلقائي.

غير أنّ كيفية حصـول الثورات الشيوعيـة في روسيا مهد الماركسيـة أبطلت هذه النظرية، فإنّ لينين وستالين هما اللّذان هيّئا وخطّطا للثورة، وهما اللّذان أيقظا شعور طائفة من العمال ودفعا بهم إلى الثورة والنهضة.

فالحتميـة الماركسية ترى أنّ حركـة المجتمع حركة طبيعيـة تقع وتتحقّق من دون حـاجة إلى تـدخل العمال أو الفـلاحين أو أي شخـص آخر، والقيـام بإزالـة النظام السـائد وبدون حاجـة أو أثر للدعـاية الماركسية، ولكن الـواقع في الاتحاد السـوفياتي كـان على العكـس من هـذا، فإذا بـالانقـلاب الاختياري يحل مكـان الانقلاب الجبري الحتمي.

ثم إنّ هذا المذهب الذي كان يقوم على الاقتصاد حتى أنّ فلسفته بنيت على

هـذا الأساس اتّخذ لنفسـه منهجاً سيـاسياً يخالـف هذه الفلسفـة، فانّ أصحـابها يتدخلون في البلاد المختلفة، ويدبّرون فيهـا الثورات، ويصنعون فيها الانقلابات، وبعـد أن يهيّئون لها بـالدعـايـة والاعلام، واستئجـار العملاء، وهكـذا نجـد كل الثورات والانقلابـات الاشتراكية والشيوعية الواقعة في المنظـومة الاشتراكية لم تقع ولم تتحقق إلاّ تحت تأثير عوامل خارجية وتدخل خارجي علني أحياناً وسري تارة أُخرى، ونمثل لذلك بالمجر، ويـوغسلافيا، وبلغاريا، وتشيكوسلوفاكيا ، وألبانيا، ورومانيا، وبولونيا (وافغانستان) .

فـانّ الانقلابـات الاشتراكيـة والشيـوعية فيهـا حصلـت ووقعت بتـدخل عسكري مباشر.

وهكذا لم يبق من النظرية الديالكتيكية في هذا المجال وهو «تبدل الكم إلى الكيف نتيجة التضاد الداخلي الذاتي» سوى القشور الميتة، والألفاظ الخاوية.

الأصل الرابع

الارتباط العام

وهذا هـو الأصل الأخير الـذي استندت إليـه الماركسية في تفسير الظـاهرة الكونية والتنوّعات والتحوّلات في عالم الطبيعة والحياة البشرية، وقد فسّـره ستالين بقوله:

«إنّ الـديالكتيـك خلافـاً للميتافيـزيقيـة، لا يعتبر الطبيعة تـراكماً عرضيـاً للأشيـاء، أو حوادث بعضهـا منفصل عن بعض، أو أحـدها منعـزل مستقل عن الآخر، بل يعتبر الطبيعة كلاً واحداً متماسكاً، ترتبط فيه الأشياء والحوادث فيما بينها ارتباطـاً عضويـاً، ويتعلّق أحـدها بالآخـر ويكون بعضهـا شرطاً لبعـض بصورة متقابلة»[1].

وقال انجلز قبل ذلك:

«إنّ الطبيعة التي تضمّنا تؤلف بمجموعها منظـومة ما تؤلف مجموعة ما في العـلاقات بين الأجسـام، ونقصد هنـا بكلمـة «جسم» كل واقع مـادي بـدءاً من

١ـ المادية الديالكتيكية والمادية التاريخية: ٦.

النجوم وانتهاءً بالذرة» [١].

ويقول مؤلّفو كتاب «المادية الديالكتيكية» في شرح هذا الأصل تحت عنوان: «العلاقة المتبادلة بين الظواهر»:

«أثبت العلم انّ العالم عبارة عن كل واحد ترتبط أجزاؤه المختلفة وظواهره وعملياته ارتباطاً وثيقاً فيما بينها» [٢].

ولم يكن لهذا القانون أو الأصل أي أثر في أفكار ماركس وأُصوله الديالكتيكية وانّما أضافه إليه رفيقه انجلز، واستدل عليه وهو يصف كيفية توصله إلى هذا الأصل الفلسفي بأُمور ثلاثة، أو بالأحرى باكتشافات ثلاثة تحقّقت في عصره وهو القرن التاسع عشر الميلادي وانتقل على أثرها إلى هذا الأصل والقانون الطبيعي وهي:

أوّلاً: اكتشاف الخلية بوصفها الوحدة التي تنمو منها العضوية النباتية والحيوانية كلّها بطريق التكاثر والتمايز، بمعنى انّ جميع العضويات النباتية والحيوانية ترجع إلى الخلية ممّا يدل على وحدة كل التنوّعات.

ثانياً: اكتشاف تحوّل الطاقة، الذي يبيّن لنا انّ سائر القوى المؤثرة أوّلاً في الطبيعة غير العضوية ظواهر مختلفة للحركة الكلية، تمر كل منها إلى الأُخرى بنسب كمية معينة.

ثالثاً: ما جاء به داروِن من تطور الأنواع الذي ينص على أنّ جملة ما يحيط بنا في الوقت الحاضر من منتجات الطبيعة ـ بما في ذلك البشر ـ ما هي إلاّ نتائج عملية طويلة من التطور [٣].

١ـ انجلز: ديالكتيك الطبيعة: ١٨٤.

٢ـ المادية الديالكتيكية: ١٨٥.

٣ـ لودفيج فيورباخ: ٨٨.

هذا هو الأصل الرابع للديالكتيك وها نحن نلفت نظر القارئ إلى ما يرد على الماركسيين في هذا المجال:

أوّلاً: الماركسيون وتهمة التجزيئية:

إنّ الماركسية تتهم الإلهيين بأنّهم ينكرون الارتباط العام وينفون العلاقة المتبادلة بين ظواهر الطبيعة بحجة انّهم يدرسون كل ظاهرة من الظواهر الكونية وكل نوع من الأنواع على حدة، وبصورة مستقلة عن الظواهر الأُخرى، ويصفون كل نوع بتعريف خاص، فيعرفون الإنسان ــ مثلاً ـ بأنّه «حيوان مفكر» والحيوان بأنّه «جسم متحرك بالإرادة» وبهذا يعزلون الانسانية والحيوانية من ظروفها وملابساتها، وينظرون إلى كل واحدة من هذين النوعين بصورة مستقلة معزولة عن مجموع الطبيعة.

ولكن الحقيقة هي غير ذلك فانّ تعريف الميتافيزيقيين لشيء ومطالعته ودراسته مستقلاً ليس بمعنىً نفي ارتباطه بالأشياء الأُخرى، لأنّ التعريف للشيء انّما هو في مقام التعليم والتعلّم وهما لا يتمّان إلاّ بشرح الموضوع وتحديده بمقدار الحاجة التي لأجلها دون العلم. فانّ المتعلّم الذي يريد مثلاً التعرف على الخلية أو التعرف على عنصر معين أو ميكروب خاص، فانّه لا يهمه أن يعرف مدى ارتباطه وكيفية علاقته بالأشياء الأُخرى، وكذا بالعلوم والقوانين العامّة السائدة في الكون بل يهمه فقط أن يتعرف على ذلك الشيء بمقدار ما يلزم على المتعلم تعلّمه، وأمّا كون هذه الخلية، أو ذلك الشيء مرتبط بسائر الأشياء في عالم الطبيعة مثل ارتباطه حتى بأشعة الشمس، أو دوران القمر، أو ما شاكل ذلك فليس مطروحاً بالنسبة إلى هذا المتعلم الجالس وراء المجهر.

ولئن كان تعريف شيء على حدة دليلاً على إنكار الارتباط العام والعلاقة

المتبادلة بين الظواهر فليكن فعل الماركسيين ـ حين تعريفهم لأُصولهم ـ من هذا القبيل فانّهم حينما يعمدون إلى تعريف «المادة» أو «الحركة» أو «العلة» أو «التكامل» أو غير ذلك من الأُصول ينظرون إليه مجرداً عن أي شيء آخر فهل يعني فعلهم هذا انّهم ينكرون الارتباط العام؟

وخلاصة القول: انّ ثمة فرقاً كبيراً وبوناً شاسعاً بين عدم كون شيء موضع الحاجة، وبين إنكاره.

❋❋❋

ثانياً ـ هذا الأصل ليس بجديد:

إنّ هذا الأصل ليس أصلاً جديداً، بل هو أصل قديم سبق أن تعرضت لذكره الفلسفة الاغريقية.

فهذا هو معلم المشائيين «أرسطو» قد أخذ هذا الأمر أصلاً موضوعياً واعتبره أمراً مفروغاً عنه، عند الاستدلال على كون خالق الكون واحداً، حيث استدل بوحدة العالم على وحدة الإله [1].

يقول الحكيم السبزواري في تعريف هذا البرهان:

«نريد أن نبرهن على أنّه لا شريك له في الإلهية والفاعلية فمهدنا أوّلاً وحدة العالم ثم أثبتنا وحدة الإله».

بل ذهب قدماء الفلاسفة في اعتبار العالم كلاً واحداً، وإلى القول بارتباط أجزائه المتنوعة أبعد حد حتى أنّهم شبهوه بإنسان واحد، فأعطوا لكل جزء من أجزائه اسماً من أسماء الأعضاء في الجسم الإنساني وهذا هو ما سبكه الحكيم

١ـ الأسفار: ٦/ ٩٤.

السبزواري في قالب الشعر إذ قال:

إنّ السماء كلّـــــه أحيـــــاء　　　والشمـس قلـب غيره أعضــاء

وقال في شرحه:

كما انّ القلب الصنـوبري في الإنسان الصغير أشرف الأعضـاء وله الـرئاسة كـذلك الشمس في الإنسـان الكبير سيـد الكواكب والأفـلاك ولـه الرئاسـة على الأجسام وغيرها الأعضاء الأُخر للإنسان الكبير من الرئيسة والمرؤوسة.

إلى أن يقول:

فبـــالنظـــام الجملي العــــالم　　　شخـص من الحيـوان لا بـل آدم

لكـــنّ لا رأس لــــه ولا ذنـــب　　　كما لــه ليـس تشــه وغضـب [1]

هذا عن الفلاسفة الاغريق.

وأمّا الفلاسفة الإسلاميون فقد أشاروا إلى ذلك الارتباط العام والاتصال بين ظواهر الطبيعة وأجزائها بل صرّحوا به في دراساتهم ومصنفاتهم.

قال العلاّمة الطباطبـائي عند تفسير قوله تعالى ﴿مَا تَرَىٰ فِـي خَلْقِ الرَّحْمَٰنِ مِنْ تَفَاوُتٍ﴾ :

«المراد بنفي التفـاوت اتصال التدبير، وارتبـاط الأشياء بعضهـا ببعض من حيث الغايات والمنـافع المترتبة على تفاعل بعضها في بعض فـاصطكاك الأسباب المختلفـة في الخلقة وتنـازعها كتشـاجر كفتـي الميزان وتصـارعهـا بالثقل والخفـة والارتفاع والانخفاض، فانّهما في عين انهما تختلفان تتّفقان في إعانة من بيده الميزان

١ ـ المنظومة للسبزواري قسم الفلسفة: ١٥٠ ـ ١٥٣.

فيما يريده من تشخيص وزن السلعة الموزونة، فقد رتّب الله تعالى أجزاء الخلقة بحيث تؤدي إلى مقاصدها من غير أن يفوّت بعضها غرض بعض، أو يفوّت من بعضها الوصف اللازم فيه لحصول الغاية المطلوبة»[١].

بل وصرّحت النصوص الإسلامية بذلك من قبل حيث جاء في الكتاب العزيز قوله تعالى: **﴿لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلاّ اللهُ لَفَسَدَتَا فَسُبْحَانَ اللهِ رَبِّ العَرْشِ عَمَّا يَصِفُونَ﴾** (الأنبياء ـ ٢٢).

وقوله سبحانه: **﴿وَمَا كَانَ مَعَهُ مِنْ إِلَهٍ إِذاً لَذَهَبَ كُلُّ إِلَهٍ بِمَا خَلَقَ وَلَعَلاَ بَعْضُهُمْ عَلَى بَعْضٍ سُبْحَانَ اللهِ عَمَّا يَصِفُونَ﴾** (المؤمنون ـ ٩١).

وذلك يعني انّ كل واحد من الإلهة المدبّرة لو أراد أن يتفرّد بتدبير مجموع العالم باستقلاله للزم تعدّد التدبير والنظام السائد، لتعدّد المدبّر وهذا يستلزم طروء الفساد على العالم وذهاب الانسجام المشهود فيه وهذا ما يعنيه قوله تعالى: **﴿لو كان فيهما آلهة إلاّ الله** (أي الله الواحد) **لفسدتا﴾**.

وأمّا إذا دبّر كل واحد منهما قسماً من الكون لزم أن يكون لكل جانب من الكون نظام خاص مغاير لنظام الجانب الآخر وغير مرتبط به أصلاً وهو أيضاً خلاف ما يُشاهَد في الكون من الارتباط والانسجام ووحدة العالم ووحدة نظامه، وإلى هذا أشار قوله سبحانه: **﴿إذاً لذهب كلّ إله بما خلق﴾**.

كما وقد صرّح بهذه الوحدة والارتباط والانسجام في الكون والطبيعة في الحديث الشريف حيث يقول الإمام الصادق ـ عليه السلام ـ: «فلمّا رأيت الخلق منتظماً، والفلك جارياً، واختلاف الليل والنهار والشمس والقمر (أي تعاقبهما بانتظام) دلّ صحّة الأمر والتدبير، وائتلاف الأمر على أنّ المدبّر واحد»[٢].

١ـ الميزان: ١٩/ ٣٥٠، تفسير سورة الملك الآية ٣.

٢ـ توحيد الصدوق: ٢٤٤.

وقال ـ عليه السلام ـ أيضاً في جواب من سأله عن دليل وحدانية الرب:

«اتصال التدبير، وتمام الصنع كما قال الله عزّ وجلّ: **﴿لو كان فيهما آلهة إلاّ الله لفسدتا﴾** »[1].

❋ ❋ ❋

ثالثاً ـ الماركسية ونظرية التطور الداروينية:

إنّ ما اعتمده «انجلز» لإثبات أصل الارتباط العام من نظرية تطور الأنواع الداروينية وهي ممّا لا يمكن أن تتخذ سنداً علمياً للطريقة الديالكتيكية في تفسير الأحداث لأنّ «داروين» وبعض المساهمين معه في بناء النظرية المذكورة وتعديلها، يفسّرون تطوّر نوع إلى نوع آخر على أساس ما يظفر به بعض أفراد النوع القديم على ميزات وخصائص عن طريق صدفة ميكانيكية، أو أسباب خارجية محدودة كالبيئة والمحيط، وكل ميزة يحصل عليها الفرد تظل ثابتة فيه وتنتقل بالوراثة إلى أبنائه. ونحن نستطيع أن ندرك بوضوح مدى التناقض والاختلاف بين نظرية «داروين» وبين الطريقة الديالكتيكية العامّة، ففي النظرية الداروينية هناك المصادفة أو الأسباب الخارجية من البيئة والمحيط وحصول النوع على مميّزات وخصائص من هذا الطريق لا بسبب تناقض وصراع داخلي.

كما انّ هناك في نظرية «داروين» تبقى المميزات، وتنتقل إلى الأجيال القادمة دون تطور، بل تضاف إلى الجيل الجديد ميزة أُخرى بسبب الظروف الخارجية الجديدة، وهي تخالف نظرية ولادة «سنتز» جديد كما في النظرية الديالكتيكية.

❋ ❋ ❋

١ـ توحيد الصدوق: ٢٥٠.

رابعاً ـ النتائج المترتّبة على نظرية الارتباط العام:

لا شك أنّ الماركسيـة لا تريد من تحليـل التوصل إلى التعـرف على الطبيعة شأن كل حكيم متحرٍ للحقيقة.

بل تسعى مـن خلال هـذا التحليل إلى تبرير أفكـارها المسبقـة، وتصحيح مواقفهـا ونظرياتها الاجتماعيـة، ومن هنا فهي تتـوخى من إثبات الارتبـاط العام، والتأكيد عليه أُموراً منها:

١ـ إثبـات أنّ البنية الفوقيـة في الحياة البشرية ويعنـون بها (الدين والآداب والفنون والثقافة والعلاقات الاقتصادية) تابعة أبداً ودائماً للبنية التحتية وهي كيفية وسـائل الانتاج، فأي تغيّـر في وسائل الانتـاج مؤثـر لا محالة في الآداب والفنـون والثقـافة والـروابط الاقتصاديـة بالنظـر إلى قانـون «الارتباط العـام» الذي مفـاده ومحصلـه هو تـأثير كل شيء في كل شيء، وهـذا هـو في الحقيقـة أهم مـا تتوّخـاه الماركسية من إثبات أصل «الارتباط العام».

٢ـ تبرير العيوب والنواقص الموجودة في الحياة الاشتراكية والنظام الماركسي القائم بتقريـر انّ انخفاض أُجور العمال مثلاً، أو تأخّر الجانـب الزراعي لا يعني عجـز النظـام الماركسي عن ضمان احتيـاجـات الطبقـة العماليـة، وتحقيـق آمـال الكادحين أو فشلـه في سياستـه الزراعيـة، لأنّ مثل هـذا التصوّر ينشأ مـن النظرة التجزيئية إلى الأُمور بخلاف ما إذا نظرنا إلى الأُمور من حيث المجموع، كما يقتضي أصل الارتباط العام فانّ مثل هذه النظرة الشاملة تكفي لأن تبرّر لنا هذا النقص، إذ تقول إنّ هـذا النقص إمّا هو نتيجـة عوامل أُخرى (لا عجـز النظام الماركسي) وإمّا لأنّه لـو كان هنا عجز فانّ ذلـك لا يعدّ عجزاً إذا نظرنا إلى مجمـوع ما حقّقته الماركسيـة في العالم وأيضـاً ما حقّقتـه للعمال من الانتعـاش والتقـدّم في الجوانب

الأُخرى.

وقد صرّح بعض الكتّاب مثل «جورج بوليتزر» بهذا الموضوع في كتاباتهم بهذا الموضوع، والتحليل.

وهكذا يسعى الماركسيون ــ من خلال اثبات هذا الأصل ــ تبرير فشل النظام الاشتراكي الماركسي في تحقيق ما ظلت تنادي به من الحياة السعيدة والرفاه للعمال والفلاحين.

ولكن هذه النظرية التي تبنّاها الماركسيون يبطله ما عليه علماء الاجتماع والنفس، فانّ ما تسمّيه الماركسية بالبنية الفوقية لا تتغير بسبب التغيرات الحاصلة في البنية التحتية، بل هناك عوامل لهذا التغيّر في البنية الفوقية (أعني: الدين والأخلاق والآداب والفن وغير ذلك) من الغرائز، وتلاقي المجتمعات، والأحاسيس وتأثير الشخصيات وغير ذلك ممّا مرّ ذكره، في مطلع نقاشنا للأُسس الديالكتيكية.

٣ـ تصحيح وتبرير كل عمل عدواني، وكل رذيلة يرتكبها النظام الماركسي للوصول إلى مآربه، فانّهم بهذا الأصل يريدون أن ينكروا قداسة جميع القيم الأخلاقية والمثل الإنسانية المقدّسة بحجة انهم لو ارتكبوا جريمة هنا، فانّه بحكم كونه يرتبط بفائدة أُخرى في مكان آخر، أو لكونه يشد من ساعد الثورة الشيوعية لا يصحّ اللوم عليها، لأنّ النظر الشمولي إلى الأحداث والظواهر الاجتماعيّة ـ بناءً على أصل الارتباط العام ــ يقتضي أن ننظر إلى الأُمور والأحداث والظواهر من حيث المجموع لا بنظرة تجزيئية وتجريدية.

وقد صرّح بهذا أقطاب الماركسية مثل «لينين» وأشباهه ولهذا أنكروا الأخلاق وتنكّروا للقيم، وجعلوا المقياس الحزبي فوق كل مقياس، والمعيار الثوري فوق كل معيار.

وهذا هـو الأصل الميكافيلي: «الغـاية تبرر الـواسطة» وهو ولا شـك أخطر فكرة على البشرية إذ معها لا يبقى للأخلاق والحدود والحقوق والقيم الإنسانية أي وجود، ولا تقوم لها أية قائمة.

إلى هنا انتهى نقد النظرية المادية الديالكتيكية بأُسسها الأربعة، وتبيّـن عدم صحّة تفسير نشأة الكون بها.

ولا شك أنّ البحث في هـذه الأُسس يحتاج إلى مجال أوسـع ولكنّنا استكمالاً لهذا البحث الاعتقـادي تناولنا هـذه النظرية بشيء من النقـد والتحليل راجين أن نعود إلى دراستها وتحليلها ونقدها في وقت آخر ان شاء الله.

تم ما أردناه والحمد لله رب العالمين.

قم المقدسة ـ جعفر الهادي

فهرس المحتويات

الموضوع	الصفحة

الأصل الثاني

حركة المادة



هوية الكتاب

اسم الكتاب: .... النظرية المادية الديالكتيكية

المؤلف: .... الأُستاذ جعفر الهادي

الطبعة: .... الأُولى

المطبعة: .... امير ـ قم

التاريخ: .... ١٤١٦ هـ

الكمية: .... ٢٠٠٠ نسخة

الناشر: .... لجنة إدارة الحوزة العلمية بقم

الصفّ والإخراج باللاينوترون: .... مؤسسة الإمام الصادق ـ عليه السلام ـ قم